

INHALT DES JAHRGANGS 1984

# Trierer Theologische Zeitschrift 1984

✓ PASTOR BONUS

93. Jahrgang



V 106

1984 P 1458

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie  
der Universität Mainz  
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag  
und Prof. Dr. Heribert Schützeichel  
im Paulinus-Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier



# INHALT DES JAHRGANGS 1984

## I. Aufsätze

COURTH, Franz: Maria – heute neu gefragt? .....	40 – 50
FEILZER, Heinz: Pastoraltheologie – die Anfänge als Universitätsdisziplin in Trier und der Brückenschlag zum Heute .....	181 – 192
FISCHER, Balthasar: Die Nachfolge Peter Conrads von 1805 bis zur Gegenwart einschließlich der Lehrstuhlinhaber und der Lehrbeauftragten der aus der Pastoraltheologie ausgegliederten Disziplinen .....	234 – 246
HEINZ, Andreas: Die gottesdienstliche Feier des Sonntags aus der Sicht des Pastoraltheologen Peter Conrad (1745 – 1816) .....	193 – 211
HEITKAMP, Angelus/PRASSEL, Peter: Mit seinen Hörern sympathisieren – homiletisch Zeitloses von Peter Conrad .....	226 – 233
HILPERT, Konrad: Personwürde als ethischer Grundwert .....	280 – 295
LENTZEN-DEIS, Wolfgang: Jesus Christus, der „neue Mensch“. Eine Hinführung zur Christologie im Ausgang von Erich Fromms „Haben oder Sein“ .....	100 – 117
LENTZEN-DEIS, Wolfgang: „Religionsunterricht“ als Aufgabe des Seelsorgers vor zweihundert Jahren und heute .....	212 – 225
NOSBÜSCH, Johannes: Zum Verhältnis von Dasein und Sosein im Menschen. Eine problemgeschichtliche Erörterung in systematischer Absicht .....	296 – 308
SAUSER, Ekkart: Das heilige Mandylion – Bild der Sehnsucht nach Christus .....	147 – 153
SAXER, Victor: Zweck und Ursprung der hagiographischen Literatur in Nordafrika .....	65 – 74
SCHNECK, Ernst: Peter Conrad – der erste Trierer Pastoraltheologe. Eine Biographie .....	171 – 180
SOGHA, Hubert: Grundfragen der Liturgie im neuen Kirchenrecht .....	14 – 39
THÜSING, Wilhelm: Zwischen Jahweglauben und christologischem Dogma. Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese innerhalb der Theologie .....	118 – 137
VOGT, Hermann Josef: Ein-Geist-Sein (1 Kor 6, 17b) in der Christologie des Origenes .....	251 – 265
WEBER, Helmut: Fasten unmodern? Theologische Überlegungen zu einer alten Form christlicher Askese .....	1 – 13
WEBER, Helmut: Vorwort .....	169 – 170
WEIER, Reinhold: Die Reue über die Sünden .....	266 – 279
WIELAND, Georg: Weltbetrachtung und Weltbeherrschung. Zum Bedeutungswandel der Theorie .....	85 – 99
WOHLMUTH, Josef: „Kirche von unten“ als Anfrage an eine heutige Ekklesiologie ..	51 – 64
ZELLER, Dieter: Die Heilung des Aussätzigen (Mk 1, 40 – 45). Ein Beispiel bekennender und werbender Erzählung .....	138 – 146

## II. Kleinere Beiträge

BOHLEN, Reinhold: Ein denkwürdiges Jubiläum: Die Entdeckung des Codex Sinaiticus im Jahre 1859 .....	309 – 314
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Der Begriff „virtus“ in der Eucharistielehre .....	315 – 317
SOGHA, Hubert: Verantwortliche Elternschaft und Ehewille .....	154 – 159

### III. Neue theologische Literatur

ARENS, Herbert: Die christologische Sprache Leos des Großen (Sausser) . . . . .	78 – 79
AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. Hrsg. und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar (Sausser) . . . . .	320 – 321
BECHERT, Tilmann: Römisches Germanien zwischen Rhein und Maas (Sausser) . . .	323 – 324
BECK, Hans-Georg: Byzantinisches Lesebuch (Sausser) . . . . .	324
BOTTERMANN, Maria-Regina: Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute (Sausser) . . . . .	327 – 328
CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 31, Quellenband 1. Im Haus der Sprache (Thome) . . . . .	319 – 320
CRAMER, Winfried: Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie (Sausser) . . . . .	75
DELP, Alfred: Gesammelte Schriften. Band IV: Aus dem Gefängnis (Schützeichel) . .	164
DER BRIEF AN DIOGNET (Sausser) . . . . .	80
DIADOCHUS von Photike: Gespür für Gott (Sausser) . . . . .	79 – 80
FENGER, Anne-Lene: Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand (Sausser) . . . . .	325 – 326
GESCHICHTE DER JUDEN (Bohlen) . . . . .	162 – 163
GEWALT UND GEWALTLOSIGKEIT IM ALTEN TESTAMENT (Bohlen) . . . . .	161
GRANFIELD, Patrick: Das Papsttum (Schützeichel) . . . . .	163 – 164
HANDBUCH DES KATHOLISCHEN KIRCHENRECHTS (Socha) . . . . .	164
HAZZAYA, Rabban Jausep: Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften (Sausser) . . . . .	320
HOTZ, Robert: Gebete aus der orthodoxen Kirche (Sausser) . . . . .	322 – 323
JASTRZEBOWSKA, Elisabeth: Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom (Sausser) . . . . .	326 – 327
ŁODUCHOWSKI, Heinz: Kreativ-kommunikativ Religion unterrichten (Thome) . . . .	319
LÜDICKE, Klaus: Eherecht Canones 1055 – 1165 (Socha) . . . . .	318
NESTLE-ALAND: Novum Testamentum Graece et Latine (Bohlen) . . . . .	161 – 162
NYSEN, Wilhelm: Irdisch hab ich dich gewollt (Sausser) . . . . .	77 – 78
OELMÜLLER, Willi/DÖLLE-OELMÜLLER, Ruth/RATH, Norbert: Diskurs: Kunst und Schönes (Sausser) . . . . .	324 – 325
ONASCH, Konrad: Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche (Sausser) . . . . .	321 – 322
PUZICHA, Michaela: Christus peregrinus – die Fremdenaufnahme (Mt 25, 35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche (Sausser) . . . . .	76 – 77
RENDTORFF, Rolf: Das Alte Testament (Bohlen) . . . . .	160 – 161
SARTORY, Thomas/SARTORY, Gertrude: Lebenshilfe aus der Wüste (Sausser) . . . .	329 – 330
SCHULZ, Winfried: Leggi e Disposizioni usuali dello stato della Città del Vaticano, Band I, Band II (Socha) . . . . .	318 – 319
STEINWEDE, Dietrich (Hrsg.): Erzählbuch zur Kirchengeschichte, Band I (Sausser) . .	322
SUTTNER, Ernst Chr.: Das Evangelium in Farbe – Glaubensverkündigung durch Ikonen (Sausser) . . . . .	328 – 329
TEIFER, Hermann: Israel. Mit dem Westjordanland (Bohlen) . . . . .	163
WARE, Kallistos/JUNGCLAUSSEN, Emmanuel: Hinführung zum Herzensgebet (Sausser)	77

## Fasten unmodern?

### Theologische Überlegungen zu einer alten Form christlicher Askese

Der hl. Augustinus hat am Beginn einer kleinen Schrift über das Fasten noch erklären können: „Gott und die Jahreszeit drängen mich, etwas über den Nutzen des Fastens zu sagen<sup>1</sup>.“ Heutzutage sind es offenbar nur noch die Jahreszeit oder Anstöße aus dem profanen Bereich, die über Sinn und Bedeutung des Fastens nachdenken und reden lassen. Daß und in welcher Weise Fasten auch mit Gott zu tun haben könnte und ein Moment in der Welt des Religiösen ist, scheint nur mehr wenig verständlich und ein Thema, das nicht selten auch im kirchlichen Raum eine gewisse Verlegenheit bereitet<sup>2</sup>. Was soll der Verzicht auf Nahrung in der Welt des Glaubens oder auch der christlichen Moral? Es mag ein medizinisches Fasten geben – der Gesundheit wegen, oder ein ästhetisch-kosmetisches – der „Linie“ oder des Aussehens wegen (und dann nicht selten zum Ruin der Gesundheit). Aber gibt es auch, kann und soll es ein ethisch-religiöses Fasten geben?

Die kirchliche Tradition, aus der wir kommen, hat diese Frage durch alle Jahrhunderte hindurch bejaht und die Forderung nach einem solchen Fasten bis heute aufrechterhalten. Doch wie wäre näherhin seine Art und seine Berechtigung zu verstehen? Was wäre an Sinn hier auszumachen und zu nennen?

#### I

Bei der Suche nach diesem Sinn kann der Theologe auf eine äußerst dürre Weide gelangen, dann nämlich, wenn er dort zu lesen beginnt, wo man sich bis in die jüngste Vergangenheit hinein dieses Themas mit Vorzug angenommen hat: in den Lehr- und Handbüchern der Moraltheologie. Sie sprechen oft seitenweise vom Fasten, doch tun sie es leider in einer Weise, die wenig zu einer Wertschätzung des Fastens zu führen vermochte. Es mag eher mit dazu beigetragen haben, daß das Fasten innerhalb der Kirche in Mißkredit geraten und weithin außer Übung gekommen ist, auch bei solchen, denen Glaube und Kirche durchaus noch etwas bedeuten. Denn das, was in diesen moraltheologischen Werken gebracht wurde, war vielfach eine Kasuistik, wie sie

<sup>1</sup> De utilitate ieiunii I, 1 (CCL 46, 231). Zur Frage der Echtheit dieser Schrift vgl. die Einleitung von R. ARBESMANN zu der 1958 in Würzburg erschienenen deutschen Übersetzung „Der Nutzen des Fastens“.

<sup>2</sup> Ist es zufällig, daß die alte Fastenpräfation („Durch das Fasten des Leibes hältst du die Sünde nieder, erhebst du den Geist, gibst du uns die Kraft und den Sieg . . .“) an die letzte Stelle der nunmehr vier Präfationen „für die Fastenzeit“ gerückt ist?

exzessiver und skurriler kaum gedacht werden kann, eine Sammlung von Absonderlichkeiten und Verstiegenheiten, Formulierungen und Wendungen, die eher zur Fastnacht zu passen scheinen statt zur Fastenzeit. Zur Illustration seien einige Beispiele aus einem um die Jahrhundertwende entstandenen dreibändigen Handbuch der Moraltheologie angeführt<sup>3</sup>.

Bei der Bestimmung der sogenannten „festen Speise“ – dessen, was beim Fasten nicht oder nur eingeschränkt genommen werden darf – werden folgende Erläuterungen für notwendig erachtet: „Als feste Speise . . . gilt alles, was in sich und ursprünglich auf die Ernährung hingeordnet ist, und ist darum verboten, gleichviel, ob es gegessen, getrunken, geschlürft wird usw. Was aber mehr ein Vehikel der Speise ist und die Verdauung fördert, ist Trank und kann erlaubterweise genommen werden. Was aus Flüssigem und Festem zusammengesetzt ist, kann erlaubterweise genommen werden, wenn das Flüssige die Hauptsache, das Feste die Nebensache, nur in geringer Qualität beigemischt und so aufgelöst ist, daß es seine eigene Natur verloren zu haben scheint. Das Gefrieren ändert an der Natur der Sache nichts, deswegen kann, was aufgelöst genossen werden kann, auch in gefrorenem Zustand genossen werden. Als Getränke gelten also Wein, Bier (wenigstens wenn es dünn ist), Most, Kaffee, Tee, wenn nicht eine große Menge Zucker oder Milch beigemischt ist, Limonade, Gefrorenes. Nicht als Getränk gilt Milch, Fleischbrühe, wohl aber Molken; als unerlaubt gilt es (ob mit Recht?), Äpfel, Trauben oder andere Früchte zu sich zu nehmen, auch wenn man nur den Saft genießt, das Feste davon wieder ausspeit . . .“ (II, 295 f.).

Zu dem an Fasttagen gänzlich verbotenen Genuß von Fleisch findet sich die Erklärung: „Als Fleisch gelten alle Tiere, welche auf dem Lande leben und atmen. Es kommt also . . . darauf an, wo die Tiere leben und woher sie ihre Nahrung nehmen . . . Als nicht verboten gelten außer den Fischen Schnecken, Schildkröten, Austern, Schalthiere, Frösche, Krebse, Hummer . . .“ (II, 296).

Bezüglich der Hauptmahlzeit, die am Fasttag erlaubt ist, wird festgestellt, daß ihre Dauer nicht mehr als zwei Stunden betragen darf. Sie darüber auszudehnen, ist nie frei von Schuld. „Ebensowenig darf sie ohne Ursache bedeutend unterbrochen werden. Eine weniger bedeutende Unterbrechung, z. B. von einer Viertel- oder halben Stunde, ist keine Sünde, auch wenn sie ohne Grund geschieht . . .“ Eine einstündige Unterbrechung gilt als läßliche Sünde, eine zweistündige als schwere: „Denn dadurch“, so die Begründung, „entstehen eigentlich zwei Mahlzeiten.“ Anders bei einer vernünftigen Ursache; hier „kann man auch nach einer bedeutenden Unterbrechung wieder zur Mahlzeit zurückkehren, damit man hinreichend gesättigt werde. Ja, es kann selbst derjenige, welcher vom Tisch aufgestanden ist, um nichts mehr zu essen, wieder zu Tisch zurückkehren, wenn die Tischgenossen noch essen oder eine neue Speise aufgetragen wird, von welcher er nichts wußte; es ist moralisch immer noch *eine* Mahlzeit“ (II, 297).

Von Kostproben dieser Art wäre noch mancherlei zu bieten, vor allem, wenn die

---

<sup>3</sup> F. A. GÖPFERT, *Moraltheologie*. 3 Bde. Paderborn 1897–98; die letzte (9.) Auflage erschien 1922–23; im folgenden wird zitiert nach der 2. Auflage von 1899–1900.



Ausführungen zum Fasten vor dem Empfang der Eucharistie hinzugenommen würden. Hier ist es vielfach noch ein Stück kurioser und grotesker zugegangen, etwa bei Überlegungen zum genauen Zeitpunkt der den Beginn des Fastens festsetzenden Mitternacht<sup>4</sup> oder in Erörterungen darüber, durch was alles dieses Fasten gebrochen werde, ob etwa auch durch den Verzehr von Kreide, Papier, Nägel, Glas oder Wollfäden<sup>5</sup>.

Nun haben sich die Fragen in diesem speziellen Bereich des eucharistischen Fastens inzwischen fast gänzlich von selber erübrigt; die Kirche hat ihre Gesetzgebung geändert und die Forderung praktisch aufgegeben. Am Fasten selber versucht sie jedoch festzuhalten. Auch nach dem neuen Kirchenrecht wird es für wenigstens zwei Tage im Kirchenjahr – Aschermittwoch und Karfreitag – verpflichtend vorgeschrieben<sup>6</sup>, eine Bestimmung, die gewiß auch in einer nunmehr wohl neu zu erlassenden Bußordnung der deutschen Bischöfe stehen dürfte<sup>7</sup>.

Doch wie wäre dies einsichtig zu machen vom gerade Zitierten her<sup>8</sup>? Gewiß ist den Theologen, die so oder ähnlich geschrieben haben, der gute Wille nicht abzuspüren; sie haben es zweifellos redlich gemeint und sich zu derartigen – in ihren Augen klärenden – Aussagen verpflichtet gefühlt. Doch hat es de facto dem Fasten deutlich geschadet. Es wird von hier aus nicht wenigen genauso fragwürdig und mittelalterlich vorgekommen sein wie Büsserhemd oder Geißelung. Zudem dürfte durch das Übermaß an Kasuistik und Spitzfindigkeit der Eindruck des Skurrilen und Lächerlichen entstanden sein. Was geboten wurde, wirkte in einem hohen Maße lebensfremd und unernt. Das Fasten schien, wenn man um alle Winkelzüge wußte, kaum noch eine andere Forderung zu sein als die nach Abwechslung im Küchenplan – eine Gefahr, um die schon Augustinus gewußt und vor der er ausdrücklich gewarnt hat<sup>9</sup>. Wie altertümlich

---

<sup>4</sup> Ob die Abstinenz beim ersten oder beim letzten Glockenschlag einsetzen müsse oder was mit dem Bissen zu geschehen habe, der sich beim entscheidenden Glockenschlag bereits im Mund befindet (Göpfert III, 87).

<sup>5</sup> Der Verzehr von Kreide und Papier wurde für unerlaubt gehalten; Nägel, Glas und Wollfäden wurden dagegen konzediert, ebenso „vollständig saubere Kerne von Steinobst“ sowie das „Einziehen von Tabaksrauch oder vom Dunst der Speisen“ (Göpfert III, ebd.).

<sup>6</sup> Vgl. can. 1251; die Verpflichtung gilt für Christen nach Vollendung des 18. bis zum Beginn des 60. Lebensjahres.

<sup>7</sup> Sie stand bereits in der letzten von den deutschen Bischöfen erlassenen Ordnung, der „Weisung zur kirchlichen Bußpraxis“ vom 20. November 1978.

<sup>8</sup> Es wird zwar hin und wieder auch einiges über die Kasuistik hinaus gebracht, doch ist dies mitunter noch problematischer, insofern es nicht völlig frei von manichäischen Motiven zu sein scheint; vgl. etwa Göpfert II, 293: „... der Ekel nach der Erde hin – das gibt dem Jünger jene Stimmung, in der er fastet.“

<sup>9</sup> Vgl. Sermo 207, 2 (PL 38, 1043): „Du mußt dich wohl hüten, dabei die Lüste nur zu ändern, nicht aber zu mindern. Du kannst nämlich manche beobachten . . ., wie sie, Fleisch ausgenommen, Speisen in reichster Abwechslung . . . zusammensuchen . . .“ Ähnlich Sermo 210, 8, 10 (PL 38, 1052).

und überholt das Ganze wirken mußte, mag man allein schon daraus ersehen, daß das Maß des Erlaubten bzw. Sündhaften immer noch in Unzen angegeben wurde: zwei Unzen für das Frühstück, acht Unzen für das Abendessen und vier Unzen für die *materia gravis* bzw. für die schwere Sünde. Es war ein Messen nach einem Gewicht, mit dem schon lange nicht mehr gerechnet wurde, nur eben hier und bei einer einzigen anderen Sache noch, beim ebenfalls in einem hohen Maß traditionsbehafteten Gold.

Nun ist Gold allerdings zugleich auch etwas äußerst Beständiges, das allen Wandlungen zum Trotz seinen Wert bis heute nicht verloren hat. Könnte es sein, daß es beim Fasten ähnlich ist: daß auch in ihm ein Wert beschlossen liegt – trotz der Unzen und der Küchenmoral und aller Kasuistik, daß gleichsam „Goldkörner“ zu entdecken sind, wenn nur der Staub und die Asche einmal weggeblasen werden, die sich in unserer theologischen Tradition so nach und nach und schließlich immer dichter auf den Gedanken des Fastens gelegt haben. Es sollte jedenfalls zu denken geben, daß das Fasten in vielen Religionen zu finden ist und dort nicht selten eine bedeutende Rolle spielt. Vor allem aber kann stutzig machen, wie oft und wie selbstverständlich die Bibel von ihm redet. Damit legt sich nahe, in einem nächsten Schritt sich den in ihr enthaltenen Aussagen zuzuwenden: ob in ihr nicht doch mehr und Besseres zu entdecken ist als in den Werken der Moraltheologie<sup>10</sup>.

## II

Die nun folgende Beachtung der Bibel geht nicht davon aus, daß ihre Aussagen als strikte Gesetze zu verstehen und somit exakte Rezepte aus ihr zu gewinnen sind. Wohl ist daran gedacht, daß das, was an allgemeiner Sicht und Einschätzung der Bibel zu ermitteln ist, als eine Art globaler Norm fungiert: daß das biblische Gesamtverständnis gewissermaßen den Rahmen absteckt, innerhalb dessen sich unsere heutigen Vorstellungen und unsere heutige Praxis entwickeln können, an dem sie immer wieder auszurichten sind und durch den sie u. U. auch korrigiert werden müssen.

Für das *Alte Testament* ist als erstes festzustellen, daß die Praxis des Fastens eine fast überall anzutreffende und fraglos gebilligte Realität gewesen ist. Es gibt das Fasten des einzelnen und das des gesamten Volkes; es gibt ein Fasten aus Trauer und eines der Sühne; es gibt das Fasten vor dem Empfang einer Offenbarung und das Fasten zur Intensivierung einer Bitte an Gott. Wo eine Not besonders groß ist, glaubt man das Beten

---

<sup>10</sup> Es wäre gewiß auch lohnend, auf die religionsgeschichtlichen Aspekte einzugehen und auf die Fülle der dort begegnenden Motive, unter denen freilich auch recht archaische und unerleuchtete (aus Magie und Aberglaube) zu finden sind: daß etwa durch das Fasten nach dem Tod eines Menschen dessen Rache abgewehrt werden soll oder daß man während der Nacht nichts essen soll, um nicht den Überfall hungriger Dämonen zu provozieren, die man zu diesen Stunden unterwegs glaubte. Wegen der für eine theologische Sicht des Fastens bei weitem größeren Bedeutsamkeit der Bibel seien die Ausführungen jedoch auf sie beschränkt.



unterstützen zu sollen durch ein Fasten des Leibes. So fastet etwa ganz Ninive, um der Strafe des Untergangs zu entgehen (Jona 3), so hat David für das Leben seines aus dem Ehebruch mit der Frau des Urija stammenden Kindes gefastet: „Solange das Kind noch lebte“, rechtfertigt er sich, „habe ich gefastet und geweint, weil ich mir dachte: Vielleicht wird sich der Herr doch noch meiner erbarmen und das Kind am Leben erhalten“ (2 Sam 12, 22). Fasten, so ist zu erkennen, wird ohne Bedenken praktiziert und als legitimes Mittel gewertet.

Es scheint sogar noch etwas deutlich zu werden von einer gewissen Furcht vor einem allzu sorglosen Umgang mit der Nahrung; man weiß offenbar um die Gefahr, daß der Mensch sich durch Essen das Leben auch nehmen kann. So verscherzt sich Esau das Erstgeburtsrecht durch ein Linsenmus, die Versuchung in der Wüste sind u. a. die Fleischtöpfe Ägyptens, und der Grund für den Tod des Menschen wie überhaupt für alles Unheil ist das Essen einer Frucht des Paradieses. Man wird aus solchen Erzählelementen natürlich keine strikten und bündigen Thesen ableiten können. Immerhin – es gibt zu denken, und es könnte durchaus sein, daß in derartigen Schilderungen etwas von sehr elementaren Ängsten und Erfahrungen der Menschheit zum Ausdruck kommt.

Allerdings ist dies nur die eine Seite. Daneben gibt es – sogar in einem sehr viel stärkeren Maß – das bejahende Moment und die Freude an Nahrung und Essen. Es gibt das Paschamahl und die Opfermähler, das Manna vom Himmel, das Brot des Engels für den Propheten Elia, die Verheißung des Landes, „das von Milch und Honig fließt“ und die Vision vom Völkermahl auf dem Sion: „Der Herr der Heerscharen wird auf diesem Berg allen Völkern ein Mahl bereiten mit feinsten Speisen, ein Gelage mit edelsten Weinen, mit markigen Fettspeisen, mit geläuterten, abgelagerten Weinen“ (Jes 25, 6).

Demgegenüber tritt das Fasten doch merklich zurück. So war für die Gesamtheit des Volkes zunächst offenbar nur ein einziger Fasttag vorgeschrieben; erst nach der Zerstörung Jerusalems sind noch einige weitere hinzugekommen, doch ist ihre Zahl nie über fünf hinausgegangen<sup>11</sup>. Wo das Fasten eine größere Bedeutung gewonnen hat, ist lediglich der private Bereich. Hier hat es sich ausgeweitet bis hin zu der Sitte, daß man zweimal in der Woche gefastet hat<sup>12</sup>. Zugleich mit der Praxis dürfte dann auch die Wertschätzung des Fastens gewachsen sein; zusammen mit Gebet und Almosengeben bildete es eine besondere Dreieit von guten Werken. „Etwas Schönes“, heißt es im Buch Tobias, „ist das Gebet, verbunden mit Fasten und Almosen . . .“ (12, 8). Daß in der Fortsetzung dieses Verses allerdings dann nur noch vom Almosen die Rede ist, führt bereits zu einem letzten Moment im alttestamentlichen Befund: das Fasten wird durchaus auch kritisch gesehen.

<sup>11</sup> Vgl. ThWNT IV, 929.

<sup>12</sup> Die Fasttage waren der Montag und Donnerstag, für die Christen später wahrscheinlich ein Grund, gerade diese Tage nicht zum Fasten zu wählen; vgl. R. ARBESMANN, Einleitung zu Augustinus, Der Nutzen des Fastens. Würzburg 1958, XXXII f. Die Donnerstage hatten selbst in der Fastenzeit noch eine etwas freudigere Note.

Man hat schon gemerkt, daß es ein rein rituelles und entleertes Verhalten sein kann, durch das man sich auf eine billige Weise der eigentlichen Aufgabe des Menschen, der Hinkehr zu Gott und zum Nächsten, zu entziehen sucht. Dementsprechend wird bereits gewarnt und relativiert: Das Fasten allein genügt nicht; es muß hinzukommen die Abkehr von der Sünde<sup>13</sup>, das Ablassen vom Unrecht gegenüber dem Nächsten und vom Bedachtsein auf den eigenen Nutzen. Ein Fasten, das zusammengeht mit dem Abschluß von Geschäften oder mit Streit und Gewalttat, ist nicht nach dem Willen Gottes. „Vielmehr ist das ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln Unschuldiger lösen . . . Gefoltete freilassen, jedes Joch zerbrechen, dein Brot an die Hungrigen austeilen . . . und deinen Bruder nicht im Stich lassen“ (Jes 58, 6 f.). Hier wird das leibliche Fasten nicht abgelehnt, aber es wird deutlich die Richtung angegeben, die bei einem solchen Fasten zu beachten ist. Damit begegnet auch hier im Text des Jesaja-Buches die in Hochreligionen häufig zu bemerkende Tendenz einer Ethisierung des Kultes, d. h. einer ethischen Interpretation ursprünglich kultischer Vollzüge<sup>14</sup>. Das wahre und gottgefällige Fasten ist die Sorge um den Nächsten, genauer: die Sorge um die Behinderten und Bedürftigen.

Für das *Neue Testament* ist zunächst ebenfalls festzustellen, daß die Übung des konkreten leiblichen Fastens bekannt und akzeptiert ist. Es wird von Jesus berichtet; er erwähnt es selber als etwas, das auch seinen Jüngern anstehen kann; und nach der Apostelgeschichte hat es tatsächlich das Fasten bei den Christen gegeben: Bei der Übertragung von Aufgaben und Ämtern wurde gefastet und gebetet (Apg 13, 3 f.; 14, 23). Daß es zusammen mit dem Gebet erwähnt wird, begegnet auch an anderen Stellen des Neuen Testaments. So heißt es bei der Vorstellung der 84jährigen Anna, daß sie Gott diene „mit Fasten und Beten Tag und Nacht“ (Lk 2, 37), und in der Antwort Jesu auf die Frage der Jünger nach ihrer mißglückten Dämonenaustreibung, daß eine bestimmte Art von Dämonen „nur ausgetrieben wird durch Gebet und Fasten“ (Mk 9, 29)<sup>15</sup>. Schließlich bringt die Bergpredigt sogar die alttestamentliche Zusammenstellung mit Gebet und Almosen (Mt 6, 1 – 18). Das Fasten erfährt somit auch im Neuen Testament eine deutliche Anerkennung.

Es findet sich jedoch erneut und offenbar noch stärker auch das andere: daß es nicht als das einzige angesehen wird, daß es nicht als das Bessere oder gar als Höhepunkt gilt und daß man um die Möglichkeit der Entartung weiß. So wird etwa von Jesus selber schon auf die Gefahr eines Schaufastens hingewiesen: daß man alles in einer Weise arrangiert, daß andere es bemerken und bestaunen müssen (Mt 6, 16 – 18). Dies ist

<sup>13</sup> So Sir 34, 31; ähnlich Jer 14, 12.

<sup>14</sup> Mit besonderer Deutlichkeit ist eine solche Entwicklung beim Opfer festzustellen. Als das eigentliche und wahre Opfer ist zunehmend das einwandfreie ethische Verhalten gesehen worden, der Wandel nach den Weisungen Gottes.

<sup>15</sup> In manchen Handschriften fehlt freilich der Zusatz „Fasten“; das gleiche gilt für den gesamten Vers an der Parallelstelle Mt 17, 21. Die Echtheit vorausgesetzt, könnte vielleicht gemeint sein, daß ein durch Fasten bewirktes Freiwerden von sich selbst das Vorgehen gegen die Mächte des Bösen überzeugender erscheinen läßt.

nicht ein Fasten, das den Lohn des Vaters im Himmel findet. Ebenso wenig gilt dies vom zweimaligen Fasten in der Woche, dessen sich der Pharisäer im Gleichnis zu rühmen sucht (Lk 18, 12). Das Fasten als Leistung und Grund zur Angabe oder zur Selbstrechtfertigung scheidet für Jesus aus. Ja, er scheint sogar das Fasten generell mit einer gewissen Zurückhaltung zu betrachten. Das zeigt sich etwa schon im Verhalten seiner Jünger, die im Unterschied zu anderen religiösen Gruppen im Volk erkennbar weniger gefastet haben. Jedenfalls gab es einen derartigen Vorwurf oder doch eine gewisse Verwunderung: „Warum fasten die Jünger des Johannes und die Jünger der Pharisäer, aber deine Jünger nicht?“ (Mk 2, 18). Ihn selber hat man gar beschuldigt, er sei ein Fresser und Säufer (Lk 7, 34). Es war dies zweifellos ein überzogener und böswilliger Angriff, doch wird andererseits nicht selten davon berichtet, daß er mit seinen Jüngern irgendwo zu Tisch sitzt und an einem Essen teilnimmt. Nach dem Johannesevangelium hat er bei einer solchen Gelegenheit, der Hochzeit von Kana, sogar das erste seiner Wunder gewirkt, bei dem es zudem um nichts anderes ging als um die Vermehrung einer für das Mahl bei dieser Hochzeit nicht unwesentlichen Zutat (Jo 2, 1–11).

Jesus hat auf die entsprechenden Vorwürfe hin sein Verhalten nicht geändert und für seine Jünger das Fasten geradezu abgelehnt, für die Zeit, die er mit ihnen zusammen ist: „Solange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten“ (Mk 2, 19). Das Fasten, so klingt hier durch, geht nicht zusammen mit dem in Jesus gekommenen Heil. Ihm ist nicht die Entbehrung eigen, sondern die Fülle. Und so wird denn auch ein Mahl zum Zeichen der Erinnerung an ihn. Die Jünger sollen nicht in einem Akt des Verzichtes seiner gedenken, sondern im Essen des Leibes, der für sie hingegeben, und im Trinken des Blutes, das für sie vergossen wird. Weiter läßt er beten um das *tägliche* Brot, er wirkt Wunder, damit Menschen satt werden, und er schildert das Glück und die Erfüllung im Himmelreich wiederholt unter dem Bild eines Mahles.

Dennoch bedeutet dies alles nicht, daß damit das Fasten völlig verworfen und für die Jünger grundsätzlich ausgeschlossen wird. Es wird vielmehr ausdrücklich auch für sie ein Fasten vorausgesagt, für jene Zeit nämlich, da ihnen der Bräutigam genommen wird: „Dann werden sie fasten an jenem Tag“<sup>16</sup> (Mk 2, 20). Allerdings ist auch damit nicht eigentlich ein Gebot gegeben; gemeint ist eher, daß bei der Trauer über den Fortgang Jesu das Fasten der Jünger sich wie von selber einstellen wird. Sie werden derart benommen sein von ihrem Schmerz, daß Essen und Trinken irrelevant und nebensächlich für sie werden; sie haben keinen Sinn danach in einer solchen Situation. Etwas anderes ist hier wichtiger für sie geworden: daß der Bräutigam nicht da ist und sie in Wachsamkeit auf ihn zu warten haben. Mit all dem wird das Fasten nicht negiert, wohl aber deutlich relativiert; es spielt in den Augen Jesu nicht jene Rolle, die ihm die Fragesteller (Mk 2, 18) beimessen. Es ist nicht etwas von dem, worauf es entscheidend ankommt<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> An der Parallelstelle Lk 5, 35 steht der Plural „in jenen Tagen“.

<sup>17</sup> Noch weniger kommt es Jesus auf eine Unterscheidung der Speisen und ihre Klassifizierung in reine und unreine an; so in äußerster Kürze und Klarheit Mk 7, 15: „Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn verunreinigen.“ Ähnlich Paulus in der Auseinandersetzung um die jüdischen Speisegesetze und das Problem des Götzenopferfleisches; vgl. Röm 14, 13–23; 1 Kor 8, 1–13; 10, 23–33.

Beides also, so kann man abschließend sagen, findet in der Bibel seine Bestätigung: das Essen und der Verzicht darauf. Weder das eine noch das andere wird diffamiert. Wohl wird beides auch kritisch gesehen: Weder das eine noch das andere bringt die Erlösung oder die Seligkeit des Menschen<sup>18</sup>. Jesus hat das Fasten – das ist gegen jeden Versuch einer Übersteigerung oder Mystifizierung zu sagen – weder zum Signum seiner Jünger gemacht noch zu etwas, das unabdingbar ist. Doch hat er es andererseits keineswegs abgetan als Verstiegtheit oder gar Verirrung. Er sieht es als durchaus angemessen für die *Zwischenzeit* bis zur Rückkehr des Bräutigams, dem Anbruch des vollen Heils. Bis dahin sind „Tage“, an denen auch Christen Anlaß zum Fasten haben.

Genau damit aber war für die Kirche die Möglichkeit gegeben, daß sie völlig legitim an dieser Frömmigkeitsübung festhalten und sie sogar wieder stärker betonen konnte, da die *Zwischenzeit* sich ja doch als recht langdauernd erwies. Daß das Neue Testament eine gewisse Reserve erkennen läßt, hat den Sinn, daß Grenzen und Gefahren beim Fasten nicht übersehen werden. Es verbietet nicht, daß gläubige Menschen positive Erfahrungen mit ihm machen, daß sie hier fruchtbare und beglückende Möglichkeiten entdecken und wahrzunehmen versuchen. Die Bibel lehnt dies alles nicht ab; sie hält nur dazu an, es im rechten Rahmen zu sehen.

### III

Unter dieser Voraussetzung und im Rückgriff auf nun doch vorhandene Schätze der Tradition sei abschließend die Formulierung einiger systematischer Aussagen versucht. Dabei scheint es dem Anliegen dieses Beitrags entsprechender, Ausführungen einschränkender Art nicht ans Ende, sondern an den Anfang zu setzen.

Derartige Ausführungen sind angesichts des biblischen Befundes unvermeidbar. Bei aller Sympathie für diese Form von Verzicht wäre ein Fasten-Enthusiasmus gewiß nicht das Richtige. Abgesehen davon, daß man wenig Gehör dafür finden würde, ist es auch von der Sache her falsch, aus dem Fasten einen Mythos zu machen. Es ist weder das Entscheidende im Leben der Christen, noch ist es von absoluter Notwendigkeit, noch ist es die einzige Möglichkeit christlicher Askese.

Es ist nicht das Entscheidende. Es liegen Chancen in ihm, und es ist wertvoll. Aber es ist weder etwas, das das Heil des Menschen bewirken kann, noch ist es rundherum und in jedem Fall etwas Gutes. Man darf gewiß das Fasten loben und dafür werben. Aber es gibt eine Art, seine Vorzüge zu preisen, die ans Ideologische grenzt und bei der es zu einer

---

<sup>18</sup> Von dem im allgemeinen besser beurteilten Essen wird dies von Paulus sogar ausdrücklich festgestellt; vgl. Röm 14, 17: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in heiligem Geist.“



Art Ersatzreligion zu werden droht, wo es als ein Weg der Erlösung erscheint, als das große Zaubermittel des Lebens, das alle Leiden überwindet und alle Freuden des Paradieses wiederbringt. In der Bibel liest man es anders. Danach ist in diesem Leben nicht alles vom Fasten zu erwarten; nicht darauf soll der Mensch seine Hoffnung setzen, sondern auf Gottes Erbarmen und Gnade in Christus. Das ist es, was erlöst; das Fasten ist es nicht.

Es ist zweitens auch nicht etwas, das absolut und unbedingt notwendig ist im Leben des Christen. Bei der großen Verschiedenheit der Menschen ist durchaus denkbar, daß es auch solche gibt, die für ein körperliches Fasten äußerst ungeeignet sind oder die – durch was für Umstände auch immer – keinen Sinn dafür haben. Kann man nicht auch dann ein guter Christ sein, wenn man sein Lebtag keinen Fasttag hält, wie dies bei Christen anderer Konfessionen der Fall sein kann?

Schließlich ist das Fasten bei weitem nicht die einzige Möglichkeit christlicher Askese. Es ist nicht einmal die wichtigste. Wichtiger ist auf jeden Fall das Fasten von der Sünde<sup>19</sup> oder auch das in anderen Bereichen: daß man die Augen fasten läßt<sup>20</sup> oder sich einschränkt in den Bequemlichkeiten, die das heutige Leben in so erstaunlicher Fülle dem Menschen in unseren Ländern zu bieten hat. Ein solches Fasten im übertragenen Sinn ist oft sehr viel wirksamer und so gut wie nie eine Gefährdung der Gesundheit. Es bereitet keinen Kopfschmerz und führt nicht zu Schwäche, es geht nicht an die Nerven und stört weder Arbeit noch Konzentration.

Dennoch wäre es bedauerlich, wenn der Fastengedanke sich ähnlich wie der des Opfers völlig auf das Symbolische verlagerte und nichts mehr übrigbliebe vom ganz realen Verzicht auf Nahrung. Denn anders oder doch mehr als im Falle der Darbringung realer Opfer scheint mit dem körperlichen Fasten selbst bereits eine Reihe positiver Sinngehalte gegeben. Auf drei von ihnen sei im folgenden hingewiesen.

Da ist zunächst die Verbindung von Fasten und Gebet oder auch, allgemeiner gesagt, von Fasten und Offenheit für Gott.

Eine solche Verbindung zeigt sich bereits darin, daß das Fasten die Notwendigkeit des Betens stärker erfahren läßt. Wer fastet, spürt sehr deutlich die Kreatürlichkeit des Menschen; er erlebt, wie wenig er aus sich selber zu leben vermag und wie sehr er darauf angewiesen ist, daß Gottes Hand sich für ihn öffnet und immer wieder öffnet. Was in Worten mitunter so leichthin gesagt werden kann – daß man schwach und hilflos ist, das Fasten läßt es erleben.

---

<sup>19</sup> Eine Deutung des Fastens, die sich in dieser Ausdrücklichkeit bereits im Hirt des Hermas findet; vgl. Sim. V, I, 4 f.: „Halte . . . Gott ein solches Fasten: Tue nichts Böses in deinem Leben . . .“ (GCS 48, 52).

<sup>20</sup> Von K. Barth wird berichtet, daß er an ein besonderes Fasten der Zunge gedacht hat. Als er einmal nach seiner eigenen Askese gefragt wurde, hat er zunächst eine Weile geschwiegen, an seiner Pfeife gezogen und dann gemeint: „Sehen Sie, für mich bedeutet Askese nicht, daß ich weniger rauche, wohl aber, daß ich weniger rede . . . Verzicht auf Vortragsreisen.“ Vgl. R. BOHREN, Fasten und Feiern. Neukirchen 1973, 86.

Damit klingt zugleich ein weiteres an: durch Fasten kann Beten glaubwürdiger werden. Die Wichtigkeit etwa einer Bitte kommt handfester und umfassender zum Ausdruck, wenn der Leib gewissermaßen mitbetet. Dabei darf freilich nie intendiert sein, Gott ein Geschäft vorzuschlagen oder ihn zwingen zu wollen; es soll nur deutlicher werden, wie sehr man ihn bittet.

Schließlich kann Fasten das Beten erleichtern, manchmal in nur bescheidener, mitunter aber auch in erstaunlicher Weise; und es kann ungemein wach und hellhörig machen für Gott und alles Geistige und Religiöse. Dies jedenfalls scheint nicht selten die Erfahrung dessen zu sein, der länger und intensiver zu fasten versucht. Man fühlt sich, weil körperlich weniger beschwert, ganz allgemein gelockelter und gelöster; man empfindet Freiheit und Leichtigkeit; man macht Entdeckungen und hat Einsichten, über die man selber nur staunen kann. „Faste, um zu sehen“, heißt ein alter Spruch aus der Theologie der Ostkirche<sup>21</sup>; von Gandhi stammt das Wort: „Was die Augen für die äußere Welt sind, das ist das Fasten für die innere“<sup>22</sup>. Daß in einem solchen Klima das Beten und Denken an Gott und das Offensein für ihn dem Menschen eher gelingt, daß es ihm leichter fällt und in einer ganz eigenen Weise an Intensität gewinnt, wird man schwerlich bezweifeln können<sup>23</sup>.

In einer derart angestregten Weise zu fasten, wird freilich immer nur Sache von wenigen sein. Doch dürfte etwas von den eben genannten Möglichkeiten auch im Normalfall des Fastens schon erlebt werden können. Man denke etwa nur an die bereits zu einem Sprichwort verdichtete Kontrasterfahrung, daß ein voller Bauch nicht gerne studiert. Er scheint auch nicht gerne zu beten. Umgekehrt dürfte das Beten leichter fallen, wenn auch der Magen leichter ist. Genau diese Möglichkeit sollte man aufzugreifen versuchen. Es kann nicht darum gehen, daß man als Christ einfach nur fastet, es sollte immer auch noch anderes damit verbunden sein: das Beten und das Hören auf das Wort Gottes – daß man über dem Fasten etwa auch einmal zur Bibel greift – und daß man ganz allgemein wach und offen zu sein versucht. Das Fasten der alten Kirche war vielfach ein Vigil- oder Stationsfasten. Man hielt Fasten, weil man wach sein wollte zur Vorbereitung auf die Begegnung mit Christus in der Eucharistie. In diesem Sinne hat die Benediktregel sogar die gesamte Quadragesima – die alte „Fastenzeit“ – gedeutet: daß man mehr und besser zu beten versucht, daß man offener ist für die Worte der Schrift und hinblickt auf Ostern als das Hochfest der Begegnung mit Christus: „In den Tagen der Fastenzeit . . . mühen wir uns um Gebet (in Tränen), um Lesung, um Reue des Herzens und Enthaltbarkeit. Wir wollen während dieser Tage zu

---

<sup>21</sup> Aus den asketischen Homilien des Philoxenos von Mabbug (gest. 523), zitiert in: P.-R. RÉGAMEY (Hrsg.), *Wiederentdeckung des Fastens*. Wien-München 1963, 57; dieses Buch bringt eine Fülle von Zitaten.

<sup>22</sup> Zitiert ebd. 155.

<sup>23</sup> Allerdings liegen hier auch Gefahren; ein strenges Fasten kann statt zu geistlicher Einsicht auch in Halluzinationen und in Abgründe führen. Von Martin Luther stammt der Satz: „Quando maxime sobrius, fui maxime tentatus“ (WA 40/II, 115, 10 f.).



der gewöhnlichen Last (Pensum) unseres Dienstes noch etwas hinzufügen: besondere Gebete und Zurückhaltung bei Speise und Trank, damit ein jeder über das ihm vorgeschriebene Maß freiwillig, in der Freude des Hl. Geistes, Gott etwas darbringt, d. h. er entzieht seinem Körper etwas an Speise, an Trank, an Schlaf, an Reden, an Scherzen (*scurrilitas*) und erwarte in der Freude geistlicher Sehnsucht das hl. Pascha<sup>24</sup>.“

Ein zweiter großer Sinngehalt des Fastens ist die Verbindung zum Nächsten, die Sorge um Menschen in Not.

Sie ist bereits dadurch gegeben, daß Hilfe im Materiellen ermöglicht wird. Was durch das Fasten gespart wird, kann anderen zugute kommen. Das Motiv dieser Verknüpfung klingt in der Bibel schon an – in der gleichzeitigen Nennung von Fasten und Almosen. Es ist vor allem aber ein ständiges Thema bei den Kirchenvätern gewesen: „Die Enthaltensamkeit des Fastenden soll Stärkung des Armen sein<sup>25</sup>.“ „Der hungernde Christus möge empfangen, was der hungernde Christ weniger zu sich nimmt<sup>26</sup>.“ Es dürfte gerade diese Überlegung sein, die heute am ehesten noch anzusprechen vermag und aus der heraus nicht wenige tatsächlich zum Fasten kommen. Von entsprechenden Beispielen ist immer wieder zu hören und zu lesen.

Verbindung mit Not gibt es beim Fasten aber auch noch auf andere Weise. Es macht offenbar nicht, wie man zunächst annehmen möchte, aggressiver oder besonders gierig und egoistisch. Es weckt vielmehr, vor allem wenn es länger dauert, das Mitgefühl mit dem Nächsten. Das Empfinden der eigenen Not macht aufgeschlossen auch für die Not der anderen. Man gewinnt ein anderes Verhältnis etwa zu Behinderten, zu allen Unglücklichen und vom Leben Benachteiligten. Die eigene Entbehrung läßt eher verstehen, wie ihnen wohl ständig zumute ist. „Wer fastet“, hat Lanza del Vasto, ein Schüler Gandhis, einmal formuliert, „wird durchsichtig. Die anderen werden für ihn durchsichtig. Ihre Schmerzen treten in ihn ein, und er ist wehrlos gegen sie. So möge denn der Mensch, der nicht will, daß die Nächstenliebe ihn verzehre, alle seine Sinne durch gutes Essen verstopfen<sup>27</sup>.“ Ein alter Araber aus Israel, nach dem Sinn des islamischen

<sup>24</sup> REGULA BENEDICTI, cap. 49 (CSEL 75, 119 f.).

<sup>25</sup> LEO d. GR., Sermo 13 (PL 54, 172).

<sup>26</sup> AUGUSTINUS, Sermo 210, 10, 12 (PL 38, 1053).

<sup>27</sup> Grundsätze und Lehren. In: P.-R. RÉGAMEY, a. a. O., 189. Zu Lanza del Vasto (1901–1981) vgl. das Porträt von C.-H. ROQUET in: Les facettes du cristall. Paris 1981, 5–12.

Fastenmonats Ramadan befragt, hat kurz und bestimmt geantwortet: Solidarität mit den Armen, die immer Hunger haben<sup>28</sup>.

Weiter macht das Fasten versöhnlich. Es läßt stärker das Absurde einer Feindschaft empfinden, wie unsinnig es im Grunde ist, im anderen einen Feind oder Gegner zu sehen. Es macht hellsichtiger für das Unrecht, das man dem anderen angetan hat. Es drängt dazu, es ihm einzugestehen und um Vergebung zu bitten. Sehr deutlich kommt dieser Gedanke der Versöhnung in einem inzwischen auch von Christen übernommenen Brauch bei Mohammedanern in Indonesien zum Ausdruck. Am Ende des Ramadan wird ein Fest gefeiert, an dem man sich gegenseitig besucht und um Verzeihung bittet für alles, was es während des Jahres an Streit und Mißverständnissen gegeben hat<sup>29</sup>.

Ein dritter Sinngehalt schließlich ist die Verbindung von Fasten und Bewahrung seiner selbst, Fasten als Akt der Beherrschung: daß man lernt, nicht jedem seiner spontanen Impulse nachgeben zu müssen und ein wenig wenigstens freier wird von Mechanismen und Zwängen. Im Zeitalter fast totaler Permission findet solche Rede gewiß keinen besonderen Anklang, doch scheint sie deswegen nicht auch schon überflüssig. Denn wie oft geht irgendwann die Gewährung zu Ende und wird die Härte einer Entbehrung erlebt. Ob sie nicht leichter zu ertragen und durchzustehen ist, wenn man vorher die Haltung des Verzichtes eingeübt und gelernt hat? Das körperliche Fasten ist nicht das einzige, aber eben auch ein Mittel dazu<sup>30</sup>.

Darüber hinaus kann es als eine Art Gegengewicht gegen Übersteigerung und Entartung gesehen werden: gegen Sucht und Gefräßigkeit und ein Versorgen des Leibes, das nach der Meinung des Paulus „Begierde“ weckt (Röm 13, 14). Daß wir im Leib existieren, ist nicht die Quelle alles Bösen, aber auch nicht Ausdruck einer völlig ungefährdeten Situation. Ein gewisses Maß an Wachsamkeit und gelegentliches Gegensteuern scheinen hier weder unnütz noch unvernünftig, noch schlechthin schon eine Verachtung des Leiblichen. Auch für Augustinus ist es nicht Haß auf den Leib, wenn er ein Vorgehen gegen ihn für erforderlich hält. „Ein jeder weist zwar“, so versucht er

<sup>28</sup> Vgl. hierzu auch die Äußerung eines seit fast zwei Jahrzehnten in Indien tätigen Jesuitenpaters anlässlich der Schlagzeile „Ein Schnitzel weniger hilft den Menschen in der Dritten Welt nichts“, die er bei einem Heimaturlaub in einer Zeitung gelesen hatte: „Ich muß gestehen, ich habe gewürgt an diesem Satz in einer Zeitung meiner deutschen Heimat . . . Bei meiner oberflächlichen Kenntnis der westlichen Gesellschaft steht es mir nicht zu, den Finger zu erheben . . . Aber eine Anregung wage ich dennoch. Es scheint, daß mit dem ‚Schnitzel weniger‘ ein guter Anfang gemacht werden könnte. Frühere Generationen hätten dies Fasten genannt. Ob das nicht auch heute noch ein möglicher Ansatzpunkt wäre? Freiwillig fasten, weil Millionen es täglich unfreiwillig tun; eine Mahlzeit ausfallen lassen, weil Unzählige keine andere Wahl haben. Fasten, bis es weh tut, um zu verstehen, zu ahnen, was in einem Menschen vorgeht, der diesem unangenehmen Reiz Tag um Tag ausgesetzt ist. Ob daraus Mitgefühl erwachsen könnte, Mitschmerz? Ob dieser Schmerz uns auf neue Gedanken bringt? Wir haben die leise Hoffnung, daß dieser gemeinsam ertragene Schmerz etwas anstiften, ein neues, geistiges Band knüpfen könnte, über Grenzen und Meridiane hinweg“ (M. ALTRICHTER, Wir, die in Palästen wohnen. Nach einem Heimaturlaub in Deutschland. In: Christ in der Gegenwart 35 [1983] 395 f.).

<sup>29</sup> Den Hinweis auf diesen Brauch verdanke ich meinem Kollegen Balthasar Fischer.

<sup>30</sup> Nicht selten dürfte es sogar den Charakter einer unmittelbaren Vorbereitung haben: auf den im Alter aus gesundheitlichen Gründen oft unvermeidlichen Verzicht auf bestimmte Nahrungs- und Genußmittel.

den Sachverhalt an einem Beispiel deutlich zu machen, „in seinem eigenen Hause seine Gattin zurecht, aber er verfolgt sie nicht, als wäre sie seine Feindin<sup>31</sup>.“ Wenn auch diesem Beispiel inzwischen nicht mehr zuzustimmen ist, der Grundgedanke dürfte dennoch weiterhin gültig sein: daß die Liebe zum Leib nicht in Verzärtelung besteht.

Als letztes schließlich wird man in diesem Zusammenhang vom Fasten als Buße sprechen können. Es vermag die Ernsthaftigkeit einer Reue zu unterstreichen, die Redlichkeit der Trauer und des guten Willens zur Umkehr. Nicht, daß Gott eines solchen Beweises bedürfte, daß er dem Menschen gewissermaßen erst traut, wenn dieser zum Bekenntnis seiner Schuld ein Fasten des Leibes hinzufügt. Es ist von Nutzen für den Menschen selbst: daß er die eigene Reue und Umkehr stärker erleben und ihrer bewußt werden kann, wenn er spürt, daß sie bis in die vitalsten Wurzeln seiner Existenz hinein ausgreifen.

Mit Überlegungen wie den gerade angeführten kann und sollte das Fasten nicht als pures oder gar einziges Gold im Schatz der Kirche erwiesen werden. Es war auch nicht intendiert, so von ihm zu sprechen, daß es nunmehr im Leben des Christen oder doch in der Praxis der Seelsorge an einen der vordersten Plätze rücken müßte. Wohl war ein Plädoyer für das Fasten angezielt. Es sollte etwas deutlich werden vom bleibenden Sinn und Gehalt dieser alten Form christlicher Askese, daß sie nicht zu schnell als sinn- und glanzlos und längst überholt empfunden und damit zu einer sterbenden Form in der Kirche wird. Sie sollte verstanden werden können als ein Tun, das lebendig zu halten, ein Beitrag zum Leben und zur Lebendigkeit der Kirche selber ist.

---

<sup>31</sup> De utilitate ieiunii IV, 5 (CCL 46, 235).

## Grundfragen der Liturgie im neuen Kirchenrecht

Prälat Professor Dr. Audomar Scheuermann, München, zur Vollendung  
des 75. Lebensjahres

Zu den Aufgaben der kirchlichen Sendung gehört neben dem Verkündigungs- und Leitungs- oder Bruderdienst auch der Heiligungs- oder Priesterdienst (*munus sanctificandi seu sacerdotale*)<sup>1</sup>. Durch ihn trägt die Kirche zur Ausbreitung der befreienden Herrschaft Christi und zum Heil der Menschen bei<sup>2</sup>, indem sie die ihr von Gott anvertrauten Heilsgaben austeil<sup>3</sup>. Das heiligende Tun der Gläubigen ist Ausübung des gemeinsamen Priestertums; es erwächst aus dem Glauben und kann nur gläubig vollzogen werden (c. 836), so unter anderem im Gebet, in Buß- und Liebeswerken (c. 839 § 1), in der Heiligenverehrung (cc. 1186–1190), einzigartig aber in der Liturgie.

### I. Die Liturgie als Teil der priesterlichen Heiligungsaufgabe

Die Liturgie, deren Zentrum die Feier der Sakramente bildet, ist die wichtigste Betätigung des kirchlichen Heiligungsdienstes (c. 834 § 1)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cc. 204 § 1, 255 § 1, 375 § 2, 1008 (die Canones beziehen sich, sofern nichts anderes vermerkt ist, auf den neuen Codex Iuris Canonici [= CIC], den Johannes Paul II. mit der Apostolischen Konstitution „*Sacrae disciplinae leges*“ vom 25. 1. 1983 [AAS 75 Pars II, 1983, VII–XIV] promulgiert hat); vgl. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo (= PCR), Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis (= SchLEF) c. 56 § 1, in: *Communicationes* 13 (1981) 63 f.; H. REIFENBERG, *Fundamentalliturgie. Grundlelemente des christlichen Gottesdienstes*, Bd. I, Klosterneuburg 1978, 32–37.

<sup>2</sup> Vgl. c. 839 § 1: „... ad Regnum Christi in animis radicandum et roborandum ... et ad mundi salutem ...“; H. SCHÜTZEICHEL, *Freiheit und Glaube*, in: *TThZ* 90 (1981) 185–189; A. MÜLLER, *Die Befreiung zur Hoffnung. Wege der Metanoia*, in: A. HERTZ u. a. (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. III: *Wege ethischer Praxis*, Freiburg-Gütersloh 1982, 180–194.

<sup>3</sup> SchLEF c. 67, in: *Communicationes* 13 (1981) 69; vgl. *Alle unter einem Christus. Stellungnahme der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburger Bekenntnis*, in: *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Wege zur Gemeinschaft*, Paderborn-Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1981, Nr. 15, S. 59.

<sup>4</sup> Vgl. *VatII* SC 6, 1; 7, 4; O. H. PESCH/J. LELL, *Leben vor Gott*, in: J. FEINER/L. VISCHER (Hrsg.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg-Zürich <sup>10</sup>1973, 388 f.

## 1. Begriff der Liturgie

Wie das Vaticanum II<sup>5</sup> bietet auch der CIC keine Definition der Liturgie<sup>6</sup>, umschreibt jedoch deren wesentliche Elemente. Das Gesetzbuch versteht unter Liturgie den Vollzug des priesterlichen Dienstes Christi in sinnenfälligen Gemeinschaftsfeiern, durch die die Menschen geheiligt, Gott amtlich verehrt und die Kirche aufbaut und dargestellt wird<sup>7</sup>.

## 2. Wesenselemente der Liturgie

Im Anschluß an die Konzilsaussagen nennt der Gesetzgeber folgende Wesenszüge der Liturgie: 1. die Aktualisierung des Heilswerkes Christi, 2. den Bezug zum Glauben, 3. die Heiligung, 4. die Gottesverehrung und 5. die Verwirklichung der Kirche.

### 2.1 Zeichenhafte Vergegenwärtigung und Zuwendung der Erlösungstat Christi

Liturgie geschieht nicht nur im Auftrag und Namen Jesu; in den liturgischen Feiern ist Christus selbst durch den Heiligen Geist<sup>8</sup> als der österliche Herr heilbringend und den Vater lobpreisend gegenwärtig<sup>9</sup>. Ausdruckhaftes Medium für diese lebenspendende Begegnung zwischen Gott und Mensch<sup>10</sup> ist vor allem das stiftungsgemäße Zusammenkommen der Gläubigen (vgl. cc. 835 § 4, 837)<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> J. A. JUNGSMANN, Kommentar zu VatII SC, in: LThK. E I 22.

<sup>6</sup> Λειτουργία bedeutet ursprünglich „Volksdienst“ bzw. „öffentlich bedeutsamer Dienst für das Gemeinwesen“; K. HESS, λειτουργέω, in: L. COENEN/E. BEYREUTHER/H. BIETENHARD (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal 1979, 190 f. – Das Gesetzbuch verwendet neben liturgia (cc. 555 § 1 n. 3, 619, 652 § 2, 760, 788 § 2, 834 § 1, 838 §§ 1, 2, 1173–1175, 1216, 1217 § 1) die Ausdrücke: actiones liturgicae (cc. 2, 837), actus liturgicus (c. 382 § 4), caeremoniae liturgicae (c. 788 § 1), celebrationes liturgicae (cc. 559 f., 835 § 4), celebrationes sacrae (cc. 1225, 1228), cultus (cc. 214, 1210 f., 1247, 1331 § 1 n. 1), cultus christianus (c. 836), cultus divinus (cc. 256 § 1, 506 § 1, 678 § 1, 835 § 3, 1171, 1205, 1214, 1215 § 2, 1219, 1222 f., 1226, 1229, 1239 § 1), cultus publicus (cc. 298 § 1, 1187), cultus sacer (c. 375 § 1), exercitia liturgicae (c. 785 § 1), functiones liturgicae (c. 503, 567 § 2), functiones religiosae (c. 555 § 1 n. 3), functiones sacrae (c. 561 f.), res liturgica (c. 838 § 4) und vita liturgica (c. 835 § 1). Siehe dazu auch A.-G. MARTIMORT, Grundbegriffe, in: ders. (Hrsg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft. Deutsche Übersetzung hrsg. vom Liturgischen Institut, Trier, Bd. I, Freiburg 1963, 3 f.

<sup>7</sup> Vgl. cc. 834 § 1, 837, 840, 1173.

<sup>8</sup> VatII SC 6, 2; LG 50, 4; PO 5, 1; TH. STROTMANN, Pneumatologie et liturgie, in: J.-P. JOSSUA/Y. CONGAR (Hrsg.), La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective, Paris 1967 (= Unam Sanctam 66) 289–314. – Der CIC erwähnt die pneumatologische Dimension der Liturgie leider nicht. Siehe dagegen die Vorschläge der Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo (= PCOR), in: Nuntia 15, S. 6 f. (c. 1), S. 25 f. (c. 33).

<sup>9</sup> Vgl. cc. 834 § 1, 840, 899 § 1, 1173; J. CORBON, Liturgie aus dem Urquell. Übertragen und eingeleitet von H. Urs von Balthasar, Einsiedeln 1981 (= Theologia Romanica 12); F. EISENBACH, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982.

<sup>10</sup> Vgl. H. LUTHE (Hrsg.), Christusbegegnung in den Sakramenten, Kevelaer 1981.

<sup>11</sup> Siehe auch MARTIMORT, Handbuch I (Anm. 6) 88–101; TH. SCHNITZLER, Liturgie, in: HPTh V 311–313; H. HUCKE/H. RENNINGS, Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde, Mainz 1973 (= Pastorale 2. Handreichung für den pastoralen Dienst) 24–44; REIFENBERG, Fundamentalliturgie I (Anm. 1) 28 f., 40–49, 52 f., 215–229.



## 2.2 Bekenntnis und Stärkung des Glaubens

Die Liturgie setzt einerseits den Glauben voraus und bezeugt ihn; sie kann nur von Gläubigen innerlich mitgetragen und in ihren Wirkungen angeeignet werden. Andererseits weist die Liturgie in den Glauben ein, bewahrt, stützt und vertieft sie ihn (cc. 836, 840, 843 § 2)<sup>12</sup>.

## 2.3 Heiligung

Die liturgischen Kommunikationsformen (Symbole, Gesten, Worte)<sup>13</sup> bezeichnen und bewirken in je eigener Weise die Heiligung der Menschen (c. 834 § 1)<sup>14</sup> und ihres Lebensraumes, der Schöpfung (vgl. VatII GS 58,4). In der Liturgie werden die „österlichen Geheimnisse“ ausgeteilt<sup>15</sup>, die der Kirche übergeben sind, um Heil zu begründen oder zu vermehren<sup>16</sup>. Es geht dabei um die Heiligung in der Wahrheit (c. 839 § 1)<sup>17</sup> und im Geist<sup>18</sup>. Das liturgische Geschehen öffnet die Herzen für den dreifaltigen Gott, damit er sie mit seinem Leben und seiner Liebe erfüllen kann (VatII SC 33,2; UR 15,1)<sup>19</sup>. Indem die Gläubigen an der in Christus geschenkten Bundesversöhnung teilhaben<sup>20</sup>, werden sie befähigt und gesandt zum Dienst in Kirche und Welt, um alle und alles der Herrschaft des Vaters zuzuführen (VatII SC 10; 59,1; PO 6,5)<sup>21</sup>. Die in den liturgischen Versammlungen vermittelte Gabe der Heiligkeit ist so zugleich beständige Aufgabe, christusförmig zu leben und zu wirken (1 Kor 11, 20–34; 1 Thess 4, 3–8).

<sup>12</sup> Vgl. J.-P. AUDET, *Foi et expression culturelle*, in: *La liturgie après Vatican II* (Anm. 8) 317–356; J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre, Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 5 f., 251–263.

<sup>13</sup> Vgl. A. GANOCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, 106–135; B. KLEINHEYER, *Heil erfahren in Zeichen. 30 Kapitel über Zeichen im Gottesdienst*, München 1980; J. AMBAUM, *Glaubenszeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten*, Regensburg 1980; E. J. LENGELING, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, hrsg. und bearbeitet von K. Richter, Freiburg 1981, 91–108; W. ZAUNER/J. SINGER, *Zeichen der Hoffnung, Sakramente und Sakramentalien*, Wien 1982; D. ZADRA, *Das Sakrament als Symbol*, in: F. BÖCKLE u. a. (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* Bd. 28, Freiburg 1982, 122–150.

<sup>14</sup> Während sich in VatII SC 7, 3 die Aussage „per signa sensibilia“ eindeutig auf die sanctificatio und den cultus publicus bezieht, ist dieser Sachverhalt durch die Umstellung in c. 834 § 1 verdunkelt worden.

<sup>15</sup> VatII SC 10, 2; vgl. c. 835 § 1.

<sup>16</sup> Siehe oben Anm. 3.

<sup>17</sup> In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk, verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft; VatII SC 33, 1; vgl. c. 1173.

<sup>18</sup> Vgl. Joh 17, 17; Röm 1, 4; SchLEF c. 67, in: *Communicationes* 13 (1981) 69.

<sup>19</sup> Die durch die Liturgie bezeichnete und intendierte Gemeinschaft mit Gott kann sich selbstverständlich auch außerhalb des liturgischen Tuns ereignen.

<sup>20</sup> VatII SC 5, 1.

<sup>21</sup> Vgl. *Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens. Im Auftrag der Katechismuskommision der VELKD* hrsg. von W. JENTSCH u. a., Gütersloh 1975, 1037 f.; L. BERTSCH, *Einleitung zum Synodenbeschluß (= Sb) „Gottesdienst“*, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe* Bd. I, hrsg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode und der Deutschen Bischofskonferenz von L. Bertsch u. a., Freiburg 1976, 189.



## 2.4 Verehrung Gottes

Die Liturgie ist ein dialogisches Geschehen<sup>22</sup>. Als Vollzugsort des priesterlichen Wirkens Christi und der Christen (cc. 834 § 1, 836, 1173) umschließt sie eine gegenläufige Bewegung, absteigend die Heiligung und aufsteigend die Verehrung und Anbetung<sup>23</sup>. Die soteriologische Aktion Gottes ist der latreutischen Reaktion des Menschen ursächlich vorgeordnet<sup>24</sup>: Wer von Gott angesprochen und an Kindes Statt angenommen wurde, kann kraft dieser göttlichen Zuwendung dankend und preisend antworten; wer sich in die erlösende Hingabe Christi einbeziehen ließ, vermag durch ihn im Heiligen Geist dem Vater zu huldigen<sup>25</sup>. Darum bildet die Gottesverehrung nicht nur eine in der menschlichen Geschöpflichkeit gründende sittliche Verpflichtung, sondern eine notwendige Folge und Dimension der durch die Liturgie bewirkten österlichen Verwandlung<sup>26</sup>.

Nach c. 834 § 1 geschieht in der Liturgie die gesamte öffentliche oder amtliche<sup>27</sup> Gottesverehrung (*cultus Dei publicus*)<sup>28</sup>. Als amtlicher Kult gilt jener, der im Namen der Kirche von rechtmäßig beauftragten Personen in kirchlich geordneten Formen geübt wird (c. 834 § 2)<sup>29</sup>. Drei Voraussetzungen sind demnach gefordert:

### a. Kult der Kirche

Der amtliche Kult erfolgt im Namen der Kirche (c. 834 § 2; vgl. c. 246 § 2); er ist ein Tun der Kirche, die durch die aktuellen Gottesdienstträger vertreten wird

<sup>22</sup> H. KELLER, Liturgie und Kirchenrecht. Zur Erklärung und Vertiefung des Begriffes Liturgie, in: Scholastik 17 (1942) 348; E. J. LENGELING, Liturgie, in: HthG. dtv III 90 – 94.

<sup>23</sup> Vgl. Institutio Generalis Missalis Romani (= IGMR) Nr. 1, in: Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica, Typ. Pol. Vat. 1970, 27. – Das neue Gesetzbuch verwendet die Begriffe *veneratio* und *cultus* gleichbedeutend. Im Codex Iuris Canonici von 1917 (= CIC/1917) bezeichneten sie hingegen fachlich den Unterschied zwischen der inneren und der äußeren Verehrung; K. MÖRS DORF, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1937, 241 f.

<sup>24</sup> Richtig cc. 834 § 1, 1173; anders c. 840.

<sup>25</sup> A. ADAM/R. BERGER, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg 1980, 313 f.

<sup>26</sup> W. KASPER, Ein Leib und ein Geist werden in Christus (Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg 1980) 81 – 87.

<sup>27</sup> Vgl. MÖRS DORF, Rechtssprache (Anm. 23) 228, 242 f., 247, 339.

<sup>28</sup> Neben Gott sind auch die Heiligen und Seligen Adressaten des *cultus publicus* (c. 1186 f.). Man unterscheidet den allein Gott gebührenden *cultus latrae* (Anbetung), den der Gottesmutter erwiesenen *cultus hyperduliae* (Hochverehrung) und den den übrigen Heiligen gewidmeten *cultus duliae* (Verehrung); siehe c. 1255 § 1 CIC/1917; *Communicationes* 5 (1973) 43.

<sup>29</sup> Vgl. *Secretarius ad Christianorum unitatem fovendam, Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, Pars I, vom 14. 5. 1967, Nr. 31: „Voce ‚cultus liturgici‘ intelligitur cultus ordinatus secundum libros, praescriptiones vel consuetudines alicuius Ecclesiae vel Communitatis, celebratus a ministro vel delegato eiusmodi Ecclesiae vel Communitatis, prout hic eiusmodi munere fungitur“ (AAS 59, 1967, 584); siehe auch PCOR, in: *Nuntia* 15, S. 8 (c. 2).

(c. 837 § 1)<sup>30</sup>. Da die Kirche Fülle und Organ des erhöhten Herrn ist (vgl. Eph 1, 23; 4, 13), ereignet sich der *cultus publicus* zugleich im Namen Christi. Der gesamte „Leib Christi“, Haupt und Glieder, ist im amtlichen Gottesdienst engagiert (c. 834 § 1). Die christologisch-ekklesiale Repräsentation wird greifbar im kirchlichen Auftrag und in der kirchlichen Ordnung.

## b. Kirchlich beauftragte Personen

Amtlicher Gottesdienst verlangt Personen, die dazu ordnungsgemäß bestellt sind (c. 834 § 2: *personae legitime deputatae*)<sup>31</sup>. Über das durch die Taufe begründete kirchliche Personsein (c. 96) hinaus ist also eine zusätzliche Beauftragung gefordert<sup>32</sup>, die hinsichtlich ihrer geistlichen Dimension unmittelbar auf Gott zurückgeht und bezüglich ihrer rechtlichen Prägung durch die Kirche vermittelt wird, näherhin durch jene, die in ursprünglicher Weise befugt sind, im Namen Christi und der Kirche zu handeln: Papst und Teilkirchenvorsteher<sup>33</sup>.

Die Kleriker werden grundlegend in der Ordination zur amtlichen Gottesdienstfeier befähigt, bedürfen jedoch einer weiteren rechtlichen Bestimmung, um ihre Vollmacht in einer kirchlichen Teilgemeinschaft ausüben zu können<sup>34</sup>. Bei den Laien gründet die Fähigkeit zur Leitung oder relativ selbständigen Durchführung des amtlichen Kultes unmittelbar in der hoheitlichen Beauftragung, die freilich auf den in Taufe, Firmung, Eucharistie, Ehesakrament und Charismen geschenkten geistlichen Ermächtigungen aufbaut<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Vgl. VatII SC 26; 27, 2.

<sup>31</sup> In c. 1256 CIC/1917 (vgl. auch noch PCR, Schema canonum libri IV: De Ecclesiae munere sanctificandi, Pars II, Typ. Pol. Vat. 1977 [= SchEccMunSanct], S. 20, c. 50) war von „*personae legitime ad hoc deputatae*“ die Rede. Die Streichung der Zweckbestimmung (*ad hoc*) kann dahin gedeutet werden, daß in c. 834 § 2 nicht bloß die ausdrücklich Beauftragten, sondern alle den amtlichen Kult mittragenden Personen erfaßt werden sollen, also auch die Gläubigen, die dazu implizit mit dem Gliedsein im Gottesvolk von Gott und der Kirche bestellt sind; vgl. dazu die von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebiets (= IAG) geäußerte Kritik an der Bestimmung „*a personis legitime deputatis*“ (Einzelfragen des liturgischen Rechtes im neuen Codex Iuris Canonici. Synopse der Verbesserungsvorschläge der IAG zum Schema CIC 1980 und des endgültigen Textes der entsprechenden Canones im neuen CIC, in: IAG 2/83, 15–18); zusammenfassend auch R. KACZYNSKI, Liturgie und Recht, Anmerkungen zum neuen Codex der lateinischen Kirche, in: Gottesdienst 17 (1983) 42.

<sup>32</sup> Vgl. oben Anm. 29 sowie J. PASCHER, Das liturgische Recht in der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie, in: AKathKR 132 (1963) 399.

<sup>33</sup> Die oberhirtliche Befugnis der Oberen, die keine Teilkirchenvorsteher sind, leitet sich aus der Vollmacht des Bischofskollegiums ab; vgl. c. 134 § 1 mit cc. 295, 596 § 2 und 732.

<sup>34</sup> Vgl. cc. 129 § 1, 332 § 1, 375 § 2, 521 § 1, 546, 763 f., 835 §§ 1–3, 900, 965 f., 1003 §§ 1, 2, 1008, 1012 f., 1108 f.; A. HIEROLD, Systematische und inhaltliche Perspektiven des revidierten Codex Iuris Canonici, in: ThGl 72 (1982) 168–170.

<sup>35</sup> Vgl. cc. 225 § 1, 226, 228 § 1, 230, 759, 835 § 4, 1134; Sb „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung“ 2.3.4, in: Gemeinsame Synode, Gesamtausgabe I 175; EISENBACH, Gegenwart Jesu Christi (Anm. 9) 437–441.

Der hoheitliche Auftrag zur amtlichen Gottesverehrung wird Klerikern und Laien auf Dauer oder zeitlich begrenzt, mit der Übertragung eines Kirchenamtes<sup>36</sup> oder unabhängig davon (vgl. cc. 900, 1108 § 1) erteilt. Im letzteren Fall kann die Bevollmächtigung von Rechts wegen<sup>37</sup> oder durch Verwaltungsakt<sup>38</sup> erfolgen<sup>39</sup>.

Ohne die „legitima deputatio“ gemäß c. 834 § 2 gibt es keinen *cultus publicus*. Nur die Apostelnachfolger, deren einende Leitung das Kirchesein mitkonstituiert<sup>40</sup>, können die Vollmacht zur Vertretung der Kirche verleihen<sup>41</sup>. Von dieser hoheitlichen Beauftragung ist zu unterscheiden die in der vollen Kirchengliederschaft gründende Befähigung aller Gläubigen, sich mit rechtmäßig Deputierten (Klerikern oder Laien) zu verbinden und so zu Mitträgern des wesenhaft auf gemeinschaftlichen Vollzug angelegten amtlichen Gottesdienstes zu werden und dabei auch besondere Dienste zu übernehmen<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> Cc. 145, 150, 228 § 1, 230 § 1, 785 § 1; vgl. M. KAISER, Erlischt die Beauftragung zum Lektoren- und Akolythendienst eines Kandidaten für das Weihesakrament durch seine Entlassung aus dem Priesterseminar?, in: ThGl 71 (1981) 245–247.

<sup>37</sup> Z. B. Beauftragung zur Spendung der Nottaufe (c. 861 § 2; vgl. K. RAHNER, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg 1974 [= QD 65] 55 f.), zur Lossprechung in Todesgefahr (c. 976), zum Stundengebet (c. 1174; vgl. *Sacra Congregatio pro Cultu Divino* [= SCCult], *Institutio Generalis de Liturgia Horarum* [= IGLH] vom 11. 4. 1971, Nr. 26 f., 32, in: *Nachkonziliare Dokumentation* Bd. 34, 62 f., 68 f.; PASCHER, *Liturgisches Recht* [Anm. 32] 400) und zur Entgegennahme der Profeß in einem Institut des geweihten Lebens (c. 656 n. 5 mit c. 1192 § 1; diese gesetzliche Beauftragung übersieht R. YEO, *Professio religiosa secundum Regulam Sancti Benedicti*, in: PRMCL 70, 1981, 458).

<sup>38</sup> Z. B. Ermächtigung zur feierlichen Taufspendung (c. 861 § 2), Delegation zur Eheassistenten (c. 1111 f.); Beauftragung von Laien zur Leitung von Wortgottesdiensten (c. 230 § 2 S. 1, § 3; vgl. J. DÖPFNER, Wort des Erzbischofs über Sinn und Bedeutung sonntäglicher Wort- und Kommuniongottesdienste, in: *Pastorales Forum* 13, 1976, H. 3, 3–5; M. ABLER, Gottesdienst erleben – leben aus dem Gottesdienst. Der Ort der Laien in der Liturgie, Regensburg 1980, 69–72) und Begräbnisfeiern (Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u. a. 1972, S. 17, Nr. 26; vgl. *Deutschschweizerische Ordinarienkonferenz*, Weisungen für die Feier des Begräbnisses durch einen Pastoralassistenten vom 5. 1. 1978, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 146, 1978, 600; R. SCHWARZENBERGER, Aus der Gemeinde für die Gemeinde. Leitung einer Begräbnisfeier durch einen beauftragten Laien, in: *Gottesdienst* 15, 1981, 169 f.), zur Predigt im Gottesdienst (cc. 759 S. 2, 766), zur Kommunionsspendung (cc. 230 § 3, 910 § 2) und zur eucharistischen Aussetzung (c. 943; vgl. Richtlinien für Kommunionhelfer im Bistum Trier vom 15. 4. 1983, in: *Abl. Trier* 127, 1983, 94 f.); Sendung zur Ausübung amtlichen Gottesdienstes durch eine Vereinigung von Gläubigen (c. 313 mit c. 298 § 1).

<sup>39</sup> Mitunter bedarf eine durch Gesetz gegebene oberhirtliche Beauftragung noch der auslösenden Aktualisierung durch den zuständigen Hirten; z. B. die Vollmacht zur Spendung von Sakramentalien durch Laien (c. 1168).

<sup>40</sup> Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, *Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn-Frankfurt a. M. 1981, S. 43 f., Nr. 62; J. RATZINGER, *Prinzipienlehre* (Anm. 12) 5 f., 251–263.

<sup>41</sup> Vgl. c. 313; SchLEF c. 65, in: *Communicationes* 13 (1981) 68 f.; KELLER, *Liturgie* (Anm. 22) 355–358, 363–366.

<sup>42</sup> Siehe oben Anm. 31; unten II.

### c. Kirchlich geordnete Formen

Der amtliche Kult setzt schließlich voraus, daß die Verehrung in einer von der kirchlichen Autorität gebilligten Weise geschieht (c. 834 § 2: *per actus ab Ecclesiae auctoritate probatos*). Die gottesdienstlichen Handlungen müssen den liturgischen Büchern entsprechen (vgl. cc. 276 § 2 n. 3, 838, 846) oder zumindest durch das kirchliche Gewohnheitsrecht anerkannt sein (cc. 23 – 28)<sup>43</sup>.

### 2.5 Auferbauung der Kirche

Liturgie ist nicht nur ein kirchliches Tun, vielmehr die vorzüglichste Selbstverwirklichung der Kirche, Quelle und Gipfel all ihrer Aktivitäten (VatII SC 7,4; 10)<sup>44</sup>. Durch die liturgischen Feiern begründet, stärkt und veranschaulicht der Geist des Herrn die kirchliche *Communio*, die Gemeinschaft, welche die Erlösten mit Gott und untereinander bilden<sup>45</sup> und die er einst in Herrlichkeit entgrenzen wird (VatII SC 2; 8). In der liturgischen Versammlung erhalten die Gläubigen stets neu die Kraft und den Auftrag mitzuhelfen, daß durch die Kirche das Reich des Vaters heranwächst<sup>46</sup>.

### 3. Liturgie und *cultus publicus*

In der jüngeren theologischen Tradition wurden die Begriffe Liturgie und amtlicher Kult weitgehend gleichbedeutend verwendet<sup>47</sup>. Terminologie und Aussagen des CIC sind diesbezüglich nicht eindeutig. In den cc. 298 § 1 und 1187 wird *cultus publicus*<sup>48</sup> synonym für die Liturgie verwendet. Nach c. 834 § 1 beinhaltet der *cultus publicus* hingegen nur die gottzugewandte Dimension der Liturgie, die außerdem die menschenbezogene Heiligung umfaßt (vgl. cc. 835 § 2, 840, 1173).

Logisch kann man so unterscheiden, im konkreten liturgischen Vollzug jedoch bilden der *cultus* und die *sanctificatio* eine untrennbare Einheit. In der Heiligung wird Gott verherrlicht; indem wir ihn anbeten, öffnen wir uns seiner erlösenden Gegenwart (vgl. c. 1186). Vor allem auf Grund dieses dialogischen Charakters bewirkt die Liturgie

<sup>43</sup> Vgl. oben Anm. 29; MARTIMORT, Handbuch I (Anm. 6) 5, 83 – 85; unten III.

<sup>44</sup> Vgl. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „*Dominicae coenae*“ vom 24. 2. 1980, Nr. 4, in: AAS 72 (1980) 119 – 121; KASPER, Ein Leib (Anm. 26) 77 – 81, 92 f.

<sup>45</sup> Cc. 837 § 1, 839 § 1, 840, 842 § 2, 845 § 1, 897.

<sup>46</sup> A. GERKEN, Theologie der Eucharistie, München 1973, 42 – 48; CORBON, Liturgie (Anm. 9) 69 – 78, 159 – 218; K. LEHMANN, Gemeinde, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 29, Freiburg 1982, 27, 31 – 33.

<sup>47</sup> PIUS XII., Enzyklika „*Mediator Dei*“ vom 20. 11. 1947: „*Sacra igitur Liturgia cultum publicum constituit, quem Redemptor noster, Ecclesiae Caput, caelesti Patri habet; quemque christifidelium societas Conditori suo et per ipsum aeterno Patri tribuit; utque omnia breviter perstringamus, integrum constituit publicum cultum mystici Jesu Christi Corporis, Capitis nempe membrorumque eius*“ (AAS 39, 1947, 528 f.).

<sup>48</sup> Ebenso die Wendung „*divinus cultus publice exercendus*“ (c. 1214).



die Auferbauung und Darstellung der Kirche, ist sie Ausgangs- und Höhepunkt aller ihrer Vollzüge.

Die innere Verwobenheit beider Komponenten bezeugt auch das Gesetzbuch. Laut c. 834 § 1 ist die gesamte Liturgie in ihrer Doppelstruktur die wichtigste Betätigung des *munus sanctificandi*<sup>49</sup>. Alle drei *munera* der Kirche sind letztlich auf ein und dasselbe Ziel ausgerichtet, auf die Verherrlichung Gottes und das Heil der Menschen (VatII AA 2)<sup>50</sup>. Dementsprechend bezeichnen einerseits *munus sanctificandi* (c. 835 §§ 1 – 4) und *munus sanctificationis* (c. 839 § 1) auch die gesamte Liturgie. Andererseits sind der *cultus publicus* und die *liturgia* auch von den Begriffen *cultus*, *cultus christianus*, *cultus divinus* und *cultus sacer* miteingefasst<sup>51</sup>.

C. 834 § 2 spricht zwar unmittelbar nur vom amtlichen Kult, die darin genannten Bedingungen (Vertretung der Kirche, kirchlicher Auftrag und kirchliche Ordnung) beziehen sich jedoch auf die Liturgie insgesamt<sup>52</sup>. Als wichtigstes amtliches Tun der ganzen Kirche setzt die Liturgie stets die direkte auch rechtlich greifbare Mitwirkung des Bischofskollegiums voraus, in dem die amtliche Sendung des Gottesvolkes ihre größte Dichte erlangt, sei es daß der zuständige Oberhirt selbst mit seinen Gläubigen Gottesdienst feiert, sei es daß ein von ihm beauftragter Kleriker oder Laie der Feier vorsteht (vgl. VatII SC 13,2; 41 f.)<sup>53</sup>.

#### 4. Umfang der Liturgie

##### 4.1 Teilbereiche

Im Zentrum der Liturgie steht die Eucharistie (cc. 897 – 958). Um sie ordnen sich die Feiern der übrigen Sakramente (cc. 849 – 896, 959 – 1165)<sup>54</sup> und der Sakramentalien

<sup>49</sup> Um beide Aspekte, den absteigenden und den aufsteigenden, besser auszudrücken, wurde vorgeschlagen, dem Buch IV des CIC den Titel „De Ecclesiae munere sacerdotali“ zu geben; IAG, Synopse (Anm. 31) 10 – 12; vgl. *Communicationes* 12 (1980) 324, 383.

<sup>50</sup> Vgl. SchLEF c. 56 § 2, in: *Communicationes* 13 (1981) 63 f.

<sup>51</sup> Vgl. oben Anm. 6.

<sup>52</sup> In der Liturgie geschieht nicht bloß der *cultus publicus*, sondern auch die *sanctificatio publica*, beide als Auswirkung des „öffentlichsten“ Ereignisses, der priesterlichen Hingabe Christi; vgl. cc. 204 § 1, 834 § 1, 1173; J. MANZANARES, *In schema de locis et temporibus sacris deque cultu divino animadversiones et vota*, in: *PRMCL* 68 (1979) 146.

<sup>53</sup> Siehe auch IGLH Nr. 23; REIFENBERG, *Fundamentalliturgie I* (Anm. 1) 238 – 240. – Zu den Konzilstexten, welche die IAG (Synopse [Anm. 31] 16 f.) anführt, um die von ihr verlangte Streichung von „a personis legitime deputatis“ in c. 834 § 2 zu begründen, ist zu sagen: Die Feststellung, daß die Gläubigen kraft der Taufe das Recht und die Pflicht haben, bewußt und tätig an den liturgischen Feiern teilzunehmen (VatII SC 14, 1), enthält keinen Hinweis auf eine *liturgica celebratio*, die ohne den Bischof oder eine von ihm beauftragte Person stattfinden kann. Ebenso wenig läßt sich aus VatII AA 24, 5, wo nur für gewisse liturgische Handlungen eine förmliche *missio* gefordert ist, schließen, daß Laien ansonsten ohne die Präsenz eines ausdrücklich Beauftragten Liturgie feiern können.

<sup>54</sup> Vgl. CORBON, *Liturgie* (Anm. 9) 119 – 143.

(cc. 1166–1172)<sup>55</sup>, die Liturgie des Stundengebetes<sup>56</sup> und der anderen Wortgottesdienste<sup>57</sup>. Innerhalb der Eucharistiefeier und der Wortgottesdienste bildet die Homilie<sup>58</sup> einen integrierenden Teil der Liturgie (VatII SC 35,2; 52)<sup>59</sup>. Liturgischen Charakter haben ferner u. a. die Prozessionen (c. 944) und die Begräbnisfeiern (cc. 1176–1185)<sup>60</sup>.

## 4.2 Abgrenzung

Die ganze aus dem Glauben gestaltete Existenz der Christen kann und soll als Verwirklichung des gemeinsamen Priestertums (cc. 204 § 1, 836) Gottesdienst sein<sup>61</sup>. Sofern der christlichen Gottesverehrung jedoch eine der in c. 834 § 2 genannten Voraussetzungen fehlt, handelt es sich nicht um amtlichen Kult oder Liturgie, sondern um Andachtsübungen (c. 839 § 2: *pia exercitia*; vgl. c. 663 § 3)<sup>62</sup>. Sie sind kirchliches Tun, weil sie von Kirchengliedern vollzogen werden und dem Aufbau der Kirche dienen (vgl. c. 839 § 1)<sup>63</sup>, aber sie sind nicht „Feiern der Kirche selbst“ (c. 837 § 1), die stellvertretend für sie und in ihrem Namen geschehen. Darum eignet diesem Gottes-

<sup>55</sup> HUCKE/RENNINGS, Gottesdienstliche Versammlungen (Anm. 11) 82.

<sup>56</sup> Cc. 246 § 2, 276 § 2 n. 3, 663 § 3, 1173–1175.

<sup>57</sup> Z. B. Wortgottesdienste an Stelle der sonntäglichen Eucharistiefeier (cc. 230 § 3, 1248 § 2) oder Wortgottesdienste zur Verehrung der Heiligen (c. 1186 f.).

<sup>58</sup> C. 767 § 1 S. 1 verwendet den Begriff Homilie in einem engeren Sinne: für die Predigt in der Eucharistiefeier; vgl. auch P. KRÄMER, Was brachte die Reform des Kirchenrechts?, in: *StdZ* 108 (1983) 320.

<sup>59</sup> Sicherlich kann auch die „selbständige Verkündigung des Gotteswortes“ alle Voraussetzungen einer liturgischen Versammlung erfüllen (Pastoralliturgisches Handlexikon [Anm. 25] 314). In der Regel wird die Predigt aber in einen Wortgottesdienst eingebunden sein.

<sup>60</sup> Gelübde und Eid, die der CIC auch im Buch 4, Teil II (*De ceteris actibus cultus divini*) normiert (cc. 1191–1204), sind keine liturgischen Akte (IAG, Synopse [Anm. 31] 12 f.); ihre Ablegung kann jedoch im Rahmen einer liturgischen Feier, z. B. bei der Eingliederung in ein Institut des geweihten Lebens, erfolgen; vgl. *Ordo professionis religiosae ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratus auctoritate Pauli Pp. VI promulgatus*. Reimpressio emendata. Editio typica, Typ. Pol. Vat. 1975.

<sup>61</sup> Röm 12, 1; Eph 1, 4–6; Jak 1, 27; 1 Petr 2, 5,9; vgl. REIFENBERG, Fundamentalliturgie I (Anm. 1) 37–40.

<sup>62</sup> Siehe dazu *Sacra Congregatio Rituum* (= SCRit), Instruktion „*De musica sacra*“ vom 3. 9. 1958, Nr. 1, 12, 15, 19 f., 118, in: AAS 50 (1958) 632–637, 663. – PH. HARNONCOURT (Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets, Freiburg 1974, 290–293) wird der vom Konzil festgehaltenen Unterscheidung zwischen *pia exercitia* und *liturgia* (VatII SC 7 mit 13) nicht gerecht, wenn er für letztere lediglich die faktische Öffentlichkeit der gottesdienstlichen Formen verlangt. Nicht jeder Liturge bedarf der *deputatio*, aber Liturgie ist nur zusammen mit „*personae legitime deputatae*“ möglich.

<sup>63</sup> PAUL VI., Apostolisches Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ vom 8. 12. 1975, Nr. 48, in: AAS 68 (1975) 37 f.



dienst<sup>64</sup> auf dem Fundament und im Rahmen der konstitutiven Glaubensüberlieferung weitgehende Gestaltungsfreiheit (vgl. VatII SC 37; c. 839 § 2).

Zur außerliturgischen *devotio* oder *veneratio* (cc. 1188 f., 1190 §§ 2, 3) zählen auch die kirchlich empfohlenen oder gutgeheißenen Formen der Volksfrömmigkeit (VatII SC 13,1), wie z. B. Kreuzweg, Rosenkranz, Litaneien, Andachten, Triduen, Morgen-, Abend- und Angelusgebet<sup>65</sup>. Die Andachtsübungen sollen sich an der Liturgie orientieren (VatII SC 13,3; vgl. c. 839 § 2). Mitunter lassen sich die Grenzen zwischen dem liturgischen und dem nichtliturgischen Gottesdienst nicht exakt bestimmen<sup>66</sup>. Die Begriffe *cultus*, *veneratio* und *devotio* können im CIC sowohl liturgische Handlungen wie auch Andachtsübungen bezeichnen.

## II. Die Träger der Liturgie

Subjekt des amtlichen Gottesdienstes und damit auch der Liturgie ist der „mystische Leib Jesu Christi, d. h. das Haupt und die Glieder“ (c. 834 § 1)<sup>67</sup>. Der erhöhte Herr ist durch den Heiligen Geist in seiner Kirche als Hirt, Priester und Lehrer gegenwärtig und so auch der eigentliche Träger all ihrer gottesdienstlichen Handlungen (cc. 840, 899 § 1). Sichtbares Organ für das priesterliche Wirken Christi ist das ganze Gottesvolk als eine gegliederte Gemeinschaft, die in und aus Teilkirchen (c. 368), in und aus den einzelnen Glaubenden besteht (c. 96)<sup>68</sup>.

### 1. Gesamtkirche

Die Liturgie gehört zur dreifachen Sendung Christi, mit der er die ganze Kirche betraut hat (c. 1173)<sup>69</sup>. Darum ist die Gesamtkirche in jeder liturgischen Feier engagiert und betroffen (cc. 834, 837 § 1, 840 f., 899 § 1, 904), auch wenn nur eine oder zwei

<sup>64</sup> Der CIC/1917 nannte ihn „*cultus privatus*“ (c. 1256 S. 2); vgl. auch noch SchEcclMun-Sanct S. 20, c. 50 S. 2.

<sup>65</sup> Vgl. H. SCHAUERTE, Volksfrömmigkeit, in: HPTh V 607; Volksfrömmigkeit, in: Pastoral-liturgisches Handlexikon (Anm. 25) 541 f.

<sup>66</sup> Vgl. MARTIMORT, Handbuch I (Anm. 6) 9 f., 88; PASCHER, Liturgisches Recht (Anm. 32) 400; LENGELING, Liturgie – Dialog (Anm. 13) 15.

<sup>67</sup> Vgl. LEHMANN, Gemeinde (Anm. 46) 17 f.

<sup>68</sup> Vgl. Y. CONGAR, L'„Ecclesia“ ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique, in: La liturgie après Vatican II (Anm. 8) 241 – 282; H. J. POTTMEYER, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des 2. Vatikanums, in: ThQ 160 (1980) 289 – 294; H. LEGRAND, Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte: Eine Anfrage an das II. Vatikanum, in: G. ALBERIGO/Y. CONGAR/H. J. POTTMEYER (Hrsg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 141 – 174; EISENBACH, Gegenwart Jesu Christi (Anm. 9) 240 – 299.

<sup>69</sup> Vgl. J. A. JUNGSMANN, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe Bd. I, Wien 1962, 3.

Personen unmittelbar in Erscheinung treten, z. B. bei der Beichte, der Krankensalbung oder beim Stundengebet<sup>70</sup>. Geschöpflicher Liturge ist stets die einzige universale Kirche Christi, die in der katholischen Kirche verwirklicht ist (c. 204 § 2) und durch die jeweilige gottesdienstliche Versammlung tätig wird<sup>71</sup>.

## 2. Alle Gläubigen

Liturgie als gesamtkirchliche Funktion setzt voraus, daß alle Gläubigen kraft ihrer Eingliederung in Christus<sup>72</sup> und seine Kirche zu priesterlichem Tun ermächtigt (cc. 204 § 1, 836)<sup>73</sup>, zur liturgischen Mitträgerschaft befähigt und berechtigt sind (c. 214)<sup>74</sup>. Da Gottesdienst wesentlich nach gemeinschaftlichem Vollzug verlangt (vgl. cc. 837 § 2, 1174 § 2) und dieses Zusammenkommen für die kirchliche Existenz lebensnotwendig ist (vgl. c. 1247)<sup>75</sup>, hat das christliche Grundrecht auf die aktive Mitkonstituierung der amtlichen Kultgemeinde zugleich den Charakter einer christlichen Grundpflicht (cc. 96, 210)<sup>76</sup>.

## 3. Auf je eigene Weise

Alle Kirchenglieder können und sollen Liturgie feiern, aber nicht in völliger Einförmigkeit, sondern in der Vielfalt der empfangenen Gaben<sup>77</sup>, deren Zusammen-

<sup>70</sup> Vgl. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Rundschreiben „Aperite portas redemptori“ vom 6. 1. 1983, Nr. 6, in: AAS 75 (1983) 96.

<sup>71</sup> Vgl. VatII SC 42, 1; J. RATZINGER, Demokratisierung der Kirche, in: J. Ratzinger/H. Maier, Demokratie in der Kirche, Limburg 1970 (= *Werdende Welt* 16) 39; HARNONCOURT, Gesamtkirchliche Liturgie (Anm. 62) 28 f.; H. SCHÜRMANN, Die Eucharistiefeier als *summa et compendium Evangelii*. Die ökumenischen Zielvorstellungen des lutherisch-katholischen Dokuments „Das Herrenmahl“, in: ThGl 71 (1981) 420–423.

<sup>72</sup> Nach HARNONCOURT (ebd. 292 f.) „bedeutet schon das bloße Menschsein einen untersten fundamentalen Grad von Christusbezogenheit und macht so wenigstens eingeschränkt liturgiefähig“, z. B. im Tauf- oder Katechumenatsgottesdienst.

<sup>73</sup> Vgl. HUCKE/RENNINGS, Gottesdienstliche Versammlungen (Anm. 11) 49–52; H. J. POTTMEYER, Der Heilige Geist und die Kirche. Von einer christomonistischen zu einer trinitarischen Ekklesiologie, in: Tutzing Studien 1981, H. 2, 50 f., 53 f.

<sup>74</sup> Vgl. cc. 213, 843 § 1, 899 § 1. – C. 204 § 1 erwähnt nur die Taufe; die volle Befähigung gründet jedoch in allen drei Initiationssakramenten sowie in der uneingeschränkten Verbundenheit mit der kirchlichen Communio; vgl. cc. 96, 204 § 2, 205, 225 § 1, 842 § 2, 866.

<sup>75</sup> Siehe auch Sb „Gottesdienst“ 2.3, in: Gemeinsame Synode. Gesamtausgabe I 200 f.; RATZINGER, Demokratisierung (Anm. 71) 28 f.

<sup>76</sup> Vgl. VatII SC 14, 1; L. ÖRSY, The fundamental rights of christians and the exercise of the „munus sanctificandi“, in: E. CORECCO/N. HERZOG/A. SCOLA (Hrsg.), Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht. Freiburg/Schweiz – Freiburg i. Br. – Mailand 1981, 203–220.

<sup>77</sup> Vgl. Eph 4, 15; cc. 96, 204 § 1, 208, 210, 835; JOHANNES PAUL II., Ansprache vom 3. 2. 1983, in: OssRom vom 4. 2. 1983, Nr. 28, S. 3 (Ziff. 6.–7.); Wege zur Gemeinschaft (Anm. 3) Nr. 70, S. 34.

wirken in der Eucharistiefeier besonders veranschaulicht wird<sup>78</sup>. Für die jedem Gläubigen zukommende Mitwirkung sind maßgebend: 1. die kirchliche Stellung, 2. die übernommenen Aufgaben, 3. die rechtlichen Bestimmungen und 4. die tätige Teilnahme<sup>79</sup>.

### 3.1 Gliedschaftsstellung

Eingereiht in das priesterliche Volk sind alle Getauften zu Liturgen bestellt, und das nicht auf Grund kirchlicher Delegation, sondern unmittelbar durch Gott. Die Ausübung dieser allgemeinchristlichen Berufung erfordert jedoch die Mitwirkung des zuständigen Bischofs, der seinerseits die Gemeinschaft mit dem Petrusnachfolger wahren muß<sup>80</sup>. Liturgie als Tun Christi und der Kirche ist nicht denkbar ohne den spezifischen Dienst der in der besonderen Apostelnachfolge stehenden Kleriker. Allein die Geistesgabe der Ordination ermächtigt zur vollen sichtbaren Repräsentation Christi und der Kirche<sup>81</sup>. Nur Bischof<sup>82</sup> und Priester<sup>83</sup> sind imstande, die liturgischen Feiern „in der Person Christi, des Hauptes“, zu vollziehen (c. 1008)<sup>84</sup>; nur der Bischof und der von ihm gesandte Priester vermögen, mit Unterstützung der Diakone<sup>85</sup>, eine gottesdienstliche Versammlung so zu einen, daß in ihr in ursprünglicher und relativ eigenständiger Weise<sup>86</sup> die eine Kirche Christi greifbar wird und handelt (vgl. cc. 835 §§ 1 – 3, 837 § 1 S. 1, 899 §§ 1, 2)<sup>87</sup>.

<sup>78</sup> Vgl. TH. SCHNEIDER, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979, 131 – 134; A. KÜHNE (Hrsg.), Die liturgischen Dienste. Liturgie als Handlung des ganzen Gottesvolkes, Paderborn 1982.

<sup>79</sup> Vgl. ca. 837 § 1: *diverso modo, pro diversitate ordinum, munerum et actualis participationis*; c. 899 § 2: *suo quisque modo pro ordinum et liturgicorum munere diversitate*.

<sup>80</sup> Vgl. cc. 204 § 2, 214, 368 f., 375 § 2, 515 § 1, 519, 559, 562, 834 § 2.

<sup>81</sup> G. GRESHAKE, Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, Freiburg 1982, 31 – 106.

<sup>82</sup> E. J. LENGELING, Der liturgische Dienst des Bischofs, in: Kühne, Die liturgischen Dienste (Anm. 78) 11 – 29.

<sup>83</sup> P. NORDHUES, Der liturgische Dienst des Priesters, in: ebd. 30 – 46.

<sup>84</sup> Vgl. cc. 899 § 2, 900; SchLEF c. 46 § 1, in: *Communicationes* 13 (1981) 56 f.; W. BREUNING, Agere in persona Christi – Verschanzung, Überforderung oder lebbarer Dienst, in: Pastoralblatt 34 (1982) 354 – 363; W. KASPER, Das kirchliche Amt in der Diskussion. Zur Auseinandersetzung mit E. Schillebeeckx „Das kirchliche Amt“ (Düsseldorf 1981), in: ThQ 163 (1983) 50; PH. ROLLAND, Le ministère pastoral, ambassade au nom du Christ, in: NRTh 115 (1983) 161 – 178.

<sup>85</sup> E. J. LENGELING, Der Diakon in den neuen liturgischen Büchern. Verwirklichtes und Versäumtes, in: J. G. Plöger/H. J. Weber (Hrsg.), Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes, Freiburg 1980, 164 – 193. H. RENNINGS, Der liturgische Dienst des Diakons, in: Kühne, Die liturgischen Dienste (Anm. 78) 47 – 75.

<sup>86</sup> In abgeleiteter und abhängiger Form kann diese Integrationsfunktion auch ein vom Bischof beauftragter Laie wahrnehmen.

<sup>87</sup> Siehe auch B.-D. MARLIANGEAS, „In persona Christi“, „In persona Ecclesiae“. Note sur les origines et le développement de l'usage de ces expressions dans la théologie latine, in: La liturgie après Vatican II (Anm. 8) 283 – 288; W. PANNENBERG, Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft in der Sicht systematischer Theologie, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 29, Freiburg 1982, 133 – 135; EISENBACH, Gegenwart Jesu Christi (Anm. 9) 400 – 441.

Zusammen mit ihrem Bischof oder abhängig von ihm sind die Laien wirkliche Liturgen, Mitträger des amtlichen Gottesdienstes<sup>88</sup>. Ihre Mitwirkung, z. B. bei der Eucharistiefeier (cc. 835 § 4, 899, 912) und den übrigen Sakramenten<sup>89</sup>, ist für den wirksamen Vollzug oder zumindest für die volle Entfaltung der ekklesialen Dimension des cultus publicus konstitutiv<sup>90</sup> und aus sich heraus liturgisches Tun.

### 3.2 Aufgaben

Die von Gott in der Initiation (c. 842 § 2) und Ordination geschenkte priesterliche Befähigung wird entfaltet durch die den einzelnen Gläubigen darüber hinaus zuteil gewordenen Aufgaben<sup>91</sup>. Diese sind sakramental<sup>92</sup> oder durch hoheitliche Sendung<sup>93</sup> vermittelt. Es kann sich hier aber auch um liturgische Dienste handeln, die ein Christ kraft seiner Kirchengliedschaft mit Billigung des jeweiligen Gottesdienstleiters<sup>94</sup> übernimmt<sup>95</sup>.

<sup>88</sup> Weder die Konzilsaussagen noch der CIC bieten eine Grundlage für die Annahme, daß Laien getrennt von ihren Hirten oder ohne deren förmliche Beauftragung, allein auf Grund ihres Christseins, Liturgie feiern können (anderer Ansicht scheint KACZYNSKI, Anmerkungen [Anm. 31] 42 zu sein). Es wird sorgfältig unterschieden zwischen der Ausübung des munus sanctificandi bzw. sacerdotale und der actio liturgica.

<sup>89</sup> Siehe cc. 840, 865, 959 f., 962 f., 980 f., 987 f., 1057, 1101, 1108.

<sup>90</sup> Vgl. auch W. AYMANS, Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes, in: AKathKR 148 (1979) 38 f.; LENGELING, Liturgie – Dialog (Anm. 13) 112 f.; A. GLÄSSER, Das Kirchenrecht als konsekutives Recht und die Bestellung der Bischöfe, in: ThPQ 130 (1982) 12–15; GRESHAKE, Priestersein (Anm. 81) 81–106; G. PATTARO, Die ökumenischen Entwicklungen und ihr Einfluß auf Probleme der kirchlichen Institutionen, in: Kirche im Wandel (Anm. 68) 83 f.

<sup>91</sup> Die in den cc. 837 § 1 S. 3, 843 § 2 und 899 § 2 genannten munera sind von den durch die Taufe (c. 204 § 1) und durch das Weihesakrament (c. 1008) verliehenen munera zu unterscheiden.

<sup>92</sup> Durch das Ehesakrament: cc. 226, 835 § 4 S. 2, 1055, 1134, 1136; vgl. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“ vom 22. 11. 1981, Nr. 49–64, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, H. 33, Bonn 1981, 52–65; E. CORECCO, Das Sakrament der Ehe: Eckstein der Kirchenverfassung, in: AKathKR 148 (1979) 353–379.

<sup>93</sup> Z. B. durch Amtsverleihung, Delegation, Beauftragung, Profeß auf die durch die evangelischen Räte geweihte Lebensform, Jungfrauenweihe; siehe oben I.2.4.b.

<sup>94</sup> Die Auffassung, daß diese Dienste nicht in Vertretung des Klerus, sondern „in Vertretung der Gemeinde“ oder „der Gläubigen“ erfolgen (z. B. E. J. LENGELING, Die liturgische Versammlung und die Laien als Mitträger der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Wissenschaft-Ethos-Politik im Dienste gesellschaftlicher Ordnung, Festschrift J. HÖFFNER, Münster 1966 [= Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften Bd. 7–8, 1966/1967] 321), ist mißverständlich. Die Gläubigen leben in verfaßten Gemeinden, zu denen unabdingbar der ordinierte Vorsteher gehört. Die Kompetenz zur Vertretung „der Gemeinde“ kann nur durch ihn oder zumindest zusammen mit ihm, jedoch nicht ohne oder gegen ihn, erteilt werden; vgl. Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Einsiedeln-Freiburg 1975, Nr. 43, S. 44 f.

<sup>95</sup> Vgl. cc. 230 § 2, 872–874, 892 f., 1108 § 1; ABLER, Gottesdienst (Anm. 38) 42–62; KUHNE, Die liturgischen Dienste (Anm. 78) 76–185. – HUCKE/RENNINGS, Gottesdienstliche Versammlungen (Anm. 11) verkennen den Unterschied, der zwischen dem liturgischen Tun der Laien kraft ihrer Kirchenzugehörigkeit und kraft hoheitlicher Beauftragung waltet (51 f.).



### 3.3 Rechtliche Festlegung

Was den Gläubigen als Liturgen im einzelnen zukommt, bestimmen die geltenden Rechtsvorschriften, wie z. B. die Normen über die christlichen Grundrechte und Grundpflichten, über die Befugnisse der besonderen Dienste oder über die amtlichen Gottesdienstformen<sup>96</sup>.

### 3.4 Engagement

Schließlich hängt die tatsächliche Rolle des Gläubigen in der liturgischen Feier entscheidend von seiner tätigen Teilnahme ab, nämlich von seinem Bemühen, sich in der ihm zustehenden Funktion optimal, bewußt und ausdrucksstark einzubringen (vgl. cc. 837, 898)<sup>97</sup>.

## III. Die Ordnung der Liturgie

Allein der kirchlichen Autorität obliegt es, die Liturgie zu leiten (c. 838 § 1), d. h. die Grundgestalt des amtlichen Gottesdienstes festzulegen und die Aufsicht über ihn zu führen<sup>98</sup>. Die liturgische Normgebung erfolgt auf dem Wege des Gesetzes<sup>99</sup> oder der gewohnheitsmäßigen Rechtsbildung (cc. 7–30). Formelle Quellen der liturgischen Normen sind vor allem der CIC, die kirchlichen Amtsblätter (c. 8), die Sammlungen des gottesdienstlichen Gewohnheitsrechtes und die übrigen liturgischen Bücher<sup>100</sup>. Der CIC enthält in der Regel nur solche liturgischen Bestimmungen, die über die Festlegung der gottesdienstlichen Funktionen und Texte<sup>101</sup> hinaus die rechtliche Gestalt der kirchlichen *Communio* betreffen (c. 2 S. 1)<sup>102</sup>. Alle bei Inkrafttreten des Gesetzbuches geltenden

<sup>96</sup> Vgl. cc. 214, 228 § 1, 230 § 3, 834 § 2, 835 § 3, 837 § 1 S. 1, 846, 907.

<sup>97</sup> Siehe auch VatII SC 11; 14; 19; 21; 30; 41, 2; 48; 79, 1; 113, 1; 114; 121, 2; 124, 3; REIFENBERG, Fundamentalliturgie I (Anm. 1) 248 f., 289–296; ABLER, Gottesdienst (Anm. 38) 35–41, 73–84.

<sup>98</sup> Vgl. cc. 214, 834 § 2, 835 § 1, 838 §§ 2, 4, 841.

<sup>99</sup> Vgl. unten Anm. 145.

<sup>100</sup> Vgl. cc. 838 §§ 2, 3, 846 § 1, 850, 1000 § 1, 1205, 1211, 1237.

<sup>101</sup> Vgl. c. 1167 § 2: *ritus et formulae*. – Bestimmungen, die – im Unterschied zu den liturgischen Texten – den gottesdienstlichen Verlauf regeln (vgl. c. 1000 § 1), heißen Rubriken (vom lateinischen *ruber* = rot; vgl. c. 929). Seit den tridentinischen Ausgaben unterscheidet man Generalrubriken (allgemeine Regeln und Beschreibungen am Anfang der liturgischen Bücher) und Spezialrubriken (Einzelvorschriften am jeweiligen Ort).

<sup>102</sup> SchEcclMunSanct S. 3: „*Mens Commissionis fuit ut in novo Codice non retineantur normae liturgicae, nisi quae peculiarem rationem disciplinarem induant, quarum observantia exigitur non solum ad cultum rite ordinandum sed etiam et praecipue ad ordinem externum Ecclesiae fovendum.*“ Vgl. *Communicationes* 3 (1971) 83; 4 (1972) 161; 5 (1973) 42 f.



liturgischen Normen bleiben deshalb bestehen, sofern sie nicht dessen Canones widersprechen (c. 2 S. 2<sup>103</sup>; vgl. c. 6 § 1 n. 2)<sup>104</sup>. Bezüglich der Verpflichtung des liturgischen Rechts gelten die allgemeinen kanonischen Grundsätze (cc. 9–15)<sup>105</sup>.

## 1. Notwendigkeit

Nach c. 834 ist die verbindliche Ordnung ein unverzichtbares Element der Liturgie<sup>106</sup>. Dieses Erfordernis ergibt sich aus dem Wesen der Liturgie als eines kirchlichen und damit göttlich-menschlichen Gemeinschaftsereignisses.

### 1.1 Ereignis

Liturgie ist mehr als die Ansammlung von Normen und deren Befolgung<sup>107</sup>. Sie ist, wie die Kirche selbst, ein vom Heiligen Geist durchwirktes, alle Teilnehmer einbeziehendes dynamisches Geschehen, das sachlich und vielfach auch zeitlich jeder positivrechtlichen Erfassung vorausliegt und sie stets überbordnet<sup>108</sup>. Ihre Mitte bildet die festlich-freudige Heilsbegegnung der Menschen mit Gott und untereinander<sup>109</sup>, die eine Offenheit für den nicht kalkulierbaren Gottesgeist verlangt (VatII LG 12)<sup>110</sup>. Von daher müssen positive Satzungen im Bereich der Liturgie, aufgeschlossen für Neuaufbrüche und ihnen nachspürend, dem gottesdienstlichen Leben dienen und es schützen<sup>111</sup>.

Andererseits ist Liturgie nicht nur ein je punktuell Ereignis, sondern ein kontinuierliches Geschehen, das durch die Heilstat Jesu und seine Botschaft angestoßen und entscheidend geprägt ist (vgl. 1 Kor 11, 2. 23)<sup>112</sup>. Daß Gehalt und Gestalt des Gottesdienstes sich entsprechend der Grundintention Jesu entwickelten, wurde anfangs weniger durch äußere Reglementierung als vielmehr durch die der Kirche eingestiftete

<sup>103</sup> C. 2 S. 2 verlangt keine „correctio expressa“ (vgl. c. 2 CIC/1917); er ermöglicht daher die ausdrückliche und stillschweigende Aufhebung oder Abänderung früherer liturgischer Gesetze durch den neuen CIC (vgl. cc. 6 § 1 nn. 3–4, 20 S. 1); dazu R. PUZA, Der neue Codex Iuris Canonici und das Diözesanrecht, in: ThQ 163 (1983) 59–61.

<sup>104</sup> Die Weitergeltung des bisherigen liturgischen Gewohnheitsrechtes regelt c. 5.

<sup>105</sup> Vgl. cc. 2, 555 § 1 n. 3, 838 § 4, 846 § 1, 925, 930 § 1, 931, 1217 § 1; W. J. KELLY, The authority of liturgical law, in: The Jurist 28 (1968) 397–424.

<sup>106</sup> Siehe oben I.2.4.c und I.3.

<sup>107</sup> PIUS XII., Enzyklika „Mediator Dei“ vom 20. 11. 1947, in: AAS 39 (1947) 532.

<sup>108</sup> CORBON, Liturgie (Anm. 9) 95–117.

<sup>109</sup> J. RATZINGER, Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln 1981.

<sup>110</sup> Vgl. F. HAHN, Der urchristliche Gottesdienst, Stuttgart 1970 (= Stuttgarter Bibelstudien 41) 87.

<sup>111</sup> LENGELING, Liturgie – Dialog (Anm. 13) 59 f., 66–68, 76 f., 82.

<sup>112</sup> B. KLAPPERT, Herrenmahl, in: Begriffslexikon zum NT (Anm. 6) 667–678.

geistgelenkte Entelechie garantiert (vgl. Joh 16, 13)<sup>113</sup>. Zu den die werdende kirchliche *Communio* sowie ihr Beten und Feiern mitbestimmenden Faktoren gehörte indessen vom Ursprung an auch die apostolische Autorität<sup>114</sup>, deren Einfluß zunächst mehr beaufsichtigend-sichernd war<sup>115</sup>, bald jedoch, entsprechend den Bedürfnissen des sich ausbreitenden Christusvolkes, zunehmend positiv mitschöpferisch und lenkend wurde<sup>116</sup>. Die ersten kirchenrechtlichen Verfügungen betreffen weitgehend den christlichen Kult<sup>117</sup>.

## 1.2 Göttliches Ereignis

Nicht menschliches Bemühen, sondern Gottes Initiative, der uns angesprochen und sich uns in seinem Sohn ausgeliefert hat, macht das erinnernde Zusammenkommen, Danken und Preisen zur Liturgie. Wort und Sakrament als Brennpunkte des gottesdienstlichen Geschehens sind der Kirche von Gott treuhänderisch anvertraut (vgl. 1 Kor 4, 1; c. 840 f.). Ihr Wesenskern<sup>118</sup> ist durch das Vermächtnis Jesu (vgl. 1 Kor 11, 23 ff.), die apostolische Verkündigung und deren frühkirchliche Wirkungsgeschichte ein für allemal festgelegt (VatII 21; 33)<sup>119</sup>. Dadurch sind die Kirche und ihre Gestaltungsbeugnis gebunden und in Pflicht genommen. Ihre Aufgabe ist es – soweit dies rechtlich überhaupt möglich ist –, die vorgegebene Form der Nähe Gottes im kirchlichen Feiern und Antworten zu erfassen<sup>120</sup> sowie dafür zu sorgen, daß die liturgischen Zeichenhandlungen ihre gottgewollte Aussage- und Wirkkraft bewahren, damit wirklich Gottes Wort und Heil durch sie vermittelt werden und nicht in Vergessenheit gerät, daß Liturgie vor allem souveräne Zuwendung Gottes im Hier und Jetzt und nicht eigenmächtiges

<sup>113</sup> HARNONCOURT, Gesamtkirchliche Liturgie (Anm. 62) 41 – 43; P. HINDER, Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche, Freiburg/Schweiz 1977 (= *Studia Friburgensia* N.F. 54, Kanonistische Abteilung) 205.

<sup>114</sup> HAHN, Der urchristliche Gottesdienst (Anm. 110) 60.

<sup>115</sup> Sie griff ein, wenn sich dem Vermächtnis Jesu widersprechende Entwicklungen anbahnten; vgl. 1 Kor 10, 21; 11, 17 – 22.28.33 f.; 14, 33.40.

<sup>116</sup> H. E. FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche, Köln 1964, 35 – 38; W. NAGEL, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Berlin 1970 (= Sammlung Götschen Bd. 1202/1202a) 23 – 36; J. NEUMANN, Grundriß des katholischen Kirchenrechts, Darmstadt 1981, 80 – 82.

<sup>117</sup> FEINE, Rechtsgeschichte (ebd.) 28 – 30; O. HEGGELBACHER, Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325, Freiburg/Schweiz 1974, 4 – 13, 153 – 190, 218 – 230.

<sup>118</sup> Vgl. c. 1216: *principia et normae liturgiae*.

<sup>119</sup> Vgl. JOHANNES PAUL II., Ap. Schreiben „*Dominicae coenae*“ (Anm. 44) Nr. 8; 12; GERKEN, Theologie (Anm. 46) 54 – 60; S. LYONNET, La nature du culte dans le Nouveau Testament, in: La liturgie après Vatican II (Anm. 8) 357 – 384; RATZINGER, Fest des Glaubens (Anm. 109) 36 – 54; CH. PERROT, Der Kult der Urkirche, in: *Concilium* 19 (1983) 85 – 95.

<sup>120</sup> Vgl. c. 841; JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* I (Anm. 69) 1 f., 4 f.; H. DOMBOIS, Das Recht der Gnade, Witten 1962, 998.

Menschenwerk ist<sup>121</sup>. So fordert der göttliche Stiftungscharakter der Liturgie das Tätigwerden der kirchlichen Ordnungsinstanzen heraus, begrenzt aber zugleich deren Aktionsspielraum<sup>122</sup>.

### 1.3 Menschliches Ereignis

Die heilspendende Zuwendung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist ereignet sich in der Welt für die Menschen. Als Folge der Inkarnation begegnet uns die unverfügbare Wesensgestalt der Liturgie in geschichtlich-greifbarer Erscheinungsweise (c. 834 § 1) und damit, ihrer sozialen Dimension wegen, stets auch in positivrechtlicher Ausgestaltung. Wie jede Gemeinschaft, so braucht auch die durch die Gegenwart des Herrn konstituierte Gottesdienstversammlung ein Mindestmaß an rechtlich bestimmter Gemeinsamkeit und Beständigkeit<sup>123</sup>, für welche die urkirchlich bezeugten Ordnungselemente richtungsweisend, aber nicht ausreichend sind. Um echte Kommunikation und Teilhabe zu ermöglichen, müssen die in den Offenbarungsurkunden enthaltenen liturgischen Strukturen durch die kirchliche Gesetzgebung entfaltet und in den jeweiligen Verstehenshorizont hinein konkretisiert werden (VatII SC 21; 37 f.)<sup>124</sup>.

Wegen des einen Mittlers und Hohenpriesters (1 Tim 2, 5; Hebr 12, 24) sowie wegen der wesentlichen Gleichheit des menschlichen Geistes weist das positive Gottesdienstrecht zwar überall eine übereinstimmende Grundgestalt auf, muß sich aber zugleich den unterschiedlichen und sich wandelnden Gegebenheiten der Völker und Regionen anpassen<sup>125</sup>.

Darüber hinaus erfordert eine situationsgerechte Liturgiefeier, die den Versammelten Halt schenkt und sie ihre ganz persönliche Antwort einbringen läßt, einen genügenden Freiraum für die spontane Gestaltung<sup>126</sup>. Der kirchliche Gesetzgeber kann diesem Bedürfnis differenziert nachkommen: grundsätzlich offen, indem er außerhalb des rechtlich Festgeschriebenen den freien gottesdienstlichen Vollzug im Rahmen der

<sup>121</sup> Vgl. c. 840; POTTMEYER, Kontinuität (Anm. 68) 281 – 294; KASPER, Ein Leib (Anm. 26) 72 – 77; J. RATZINGER, Freiheit und Bindung in der Kirche, in: Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft (Anm. 76) 51; J. WEBER, Cura animarum – suprema lex, in: Diakonia 13 (1982) 250 f.; M. SECKLER, Tradition und Fortschritt, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 23, Freiburg 1982, 16 – 22.

<sup>122</sup> Vgl. R. SOBANSKI, „Communio“ als Formalprinzip des kirchlichen Rechts, in: ThGl 72 (1982) 175 – 188.

<sup>123</sup> Vgl. 1 Kor 14, 40; Evangelischer Erwachsenenkatechismus (Anm. 21) 1030, 1033; CH. LEITMAIER, Liturgie und Recht, in: P. LEISCHING/F. POLTOTSCHNIG/R. POTZ (Hrsg.), Ex aequo et bono, Festschrift W. M. Plöchl, Innsbruck 1977, 330 f.

<sup>124</sup> LENGELING, Liturgie – Dialog (Anm. 13) 84 – 90; H. B. MEYER, Zur Frage der Inkulturation der Liturgie, in: ZKTh 105 (1983) 1 – 31; J. GELINEAU, Tradition, Kreation, Kultur, in: Concilium 19 (1983) 91 – 98.

<sup>125</sup> HARNONCOURT, Gesamtkirchliche Liturgie (Anm. 62) 32 – 34; REIFENBERG, Fundamentalliturgie II (Anm. 1) 227, 229 – 231.

<sup>126</sup> H. J. GRÄF, The scope for creativity in the Eucharist and the other Sacraments, in: verbum svd 24 (1983) 3 – 31.

kirchlichen Überlieferung respektiert<sup>127</sup>, oder vorsorglich abgrenzend, indem er erschöpfend Ort und Ausmaß liturgischer Improvisation zu bestimmen versucht (vgl. c. 846 § 1)<sup>128</sup>.

#### 1.4 Kirchliches Ereignis

In den bisherigen Überlegungen ist die ekklesiologische Begründung der rechtlichen Gottesdienstordnung bereits mehrfach mit angeklungen. Der amtliche Kult erbaut, eint, vollzieht und veranschaulicht die kirchliche *Communio*. So ist es nicht bloß angemessen, sondern unbedingt notwendig, daß sich das Kirchenrecht in seiner stützenden Funktion auch der Liturgie annimmt.

Die gottesdienstlichen Grundvollzüge sind, was den Inhalt von Wort und Sakrament betrifft, sowohl in der Gesamtkirche wie auch in der Teilkirche ganz gegenwärtig<sup>129</sup>. Das kanonische Recht hat einerseits mitzuhelfen, daß die Identität und fundamentale Einheit des Glaubens und der sakramentalen Praxis im priesterlichen Wirken der Universalkirche gewahrt bleiben<sup>130</sup>. Andererseits ist es die Aufgabe der teilkirchlichen Gesetzgeber, das gesamtkirchliche liturgische Erbe so zu adaptieren, daß in den Teilkirchen und Teilkirchenverbänden authentisches christliches Leben wachsen kann<sup>131</sup>.

Gläubige, die zu priesterlichem Tun zusammenkommen, bilden in der Regel keine Teilkirche und verfügen demzufolge auch nicht über deren Autonomie bezüglich der

<sup>127</sup> Eine solche Einstellung, von der sich die kirchliche Autorität vor allem bis zum Tridentinum leiten ließ, setzt eine gediegene liturgische Bildung und das Vertrauen in die korrigierende Führung des Heiligen Geistes voraus; vgl. VatII LG 27, 2; H. J. POTTMEYER, Amt als Dienst – Dienst als Amt, in: Lebendige Seelsorge 33 (1982) 154, 158; P. FRANSEN, Die kirchliche *communio*, ein Lebensprinzip, in: Kirche im Wandel (Anm. 68) 176, 193 f.; P. F. SCHERER, Mündliche und schriftliche kreative Improvisation im Altertum, in: Concilium 19 (1983) 107 – 116.

<sup>128</sup> Siehe auch PIUS XII., Enz. „*Mediator Dei*“ (Anm. 107) 544; ferner die Anweisungen zur freien Gestaltung in den geltenden liturgischen Büchern.

<sup>129</sup> Vgl. cc. 368 f., 747, 750, 841; SchLEF c. 2 § 1, in: *Communicationes* 12 (1980) 31 f.; RATZINGER, Demokratisierung (Anm. 71) 40; W. AYMAN, Gliederungs- und Organisationsprinzipien, in: J. LISTL/H. MÜLLER/H. SCHMITZ (Hrsg.), *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts* (= GrNKirchR), Regensburg 1980, 189.

<sup>130</sup> *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica*, Rundschreiben über die Einführung der Priesteramtskandidaten in das geistliche Leben vom 6. 1. 1980, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, H. 19, 19.

<sup>131</sup> Vgl. SchLEF c. 2 §§ 2–4, in: *Communicationes* 12 (1980) 31 f.; HARNONCOURT, Gesamtkirchliche Liturgie (Anm. 62) 43; J. LÉCUYER, Institutionen für die Gemeinschaft zwischen dem Gesamt episkopat und dem Bischof von Rom. Eine Stellungnahme, in: *Kirche im Wandel* (Anm. 68) 300 f.



Sendungsvollzüge<sup>132</sup>. Die liturgischen Feiern einer Pfarrei (c. 515 mit c. 518) oder ihrer Untergliederungen<sup>133</sup> sind daher wesensgemäß auf die umfassendere kirchliche Communio bezogen und von ihr (auch rechtlich) abhängig<sup>134</sup>. Mögen alle zugunsten einer traditions- und situationsgemäßen Gestaltungsfreiheit genannten Argumente gerade für diese örtlichen Versammlungen zutreffen, so kann sich doch deren Kirchlichkeit nicht in der Ermächtigung seitens der kirchlichen Autorität erschöpfen. Vielmehr muß der ekklesiale Charakter auch im gottesdienstlichen Vollzug selbst dadurch in Erscheinung treten, daß die liturgierechtlichen Anordnungen des zuständigen Bischofs beachtet werden (c. 838 § 4)<sup>135</sup>, der seinerseits an die Verfügungen des Petrusnachfolgers<sup>136</sup> und gegebenenfalls der Bischofskonferenz (c. 455) gebunden ist<sup>137</sup>.

## 1.5 Freiheit und Bindung

Zusammenfassend bleibt festzustellen: Weil Gott uns in seine Freiheit führen will, weil jeder Mensch einmalig ist und weil die pilgernde Kirche in und aus den Bischofskirchen, in und aus den Getauften besteht, sind Dezentralisierung, Vielfalt, Situationsgemäßheit, Fortschritt und Wandelbarkeit unverzichtbare Merkmale der Liturgie. Da Gott uns in seinem Sohn ein für allemal nahegekommen ist, da die Kirche als universales Heilssakrament aus dem einen Evangelium lebt und betet, da Gottesdienst Communio beinhaltet und bewirkt, sind Zentralisierung, Einheit, Ordnung, Festhalten am Überlieferten und Vertrautheit ebenso wesentliche Kennzeichen der Liturgie. Das spannungsreiche Wechselverhältnis von charismatischer Freiheit und stiftungstreuer Bindung ist notwendig, um die Botschaft Jesu so weiterzutragen und zu feiern, daß sie verstanden und gelebt werden kann (vgl. VatII SC 21; 23). Beide Triebkräfte bestimmen denn auch die gesamte Liturgiegeschichte, wobei bald die eine, bald die andere mehr hervortritt. Allgemeingültige Kriterien für den idealen Balancezustand zwischen diesen einander widerstrebenden Tendenzen lassen sich kaum benennen<sup>138</sup>.

<sup>132</sup> AYMANS, Gliederungsprinzipien (Anm. 129) 189, 192 f.; RATZINGER, Prinzipienlehre (Anm. 12) 300 – 314.

<sup>133</sup> Vgl. Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla vom 13. 2. 1979, in: Stimmen der Weltkirche, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, H. 8, Nr. 261, S. 58; W. PHILIPPE, Nouveau témoins de l'Église. Les communautés de base, Paris 1981.

<sup>134</sup> Vgl. VatII SC 42; PO 5, 1; cc. 517, 519, 529 § 2, 558 f., 562, 564; HINDER, Grundrechte (Anm. 113) 247 f.; H. SCHMITZ, Pfarrei und Gemeinde, in: AKathKR 148 (1979) 50 – 59; LEHMANN, Gemeinde (Anm. 46) 20 – 22, 46 – 52; RATZINGER, Prinzipienlehre (Anm. 12) 22 – 27; KASPER, Amt in der Diskussion (Anm. 84) 53.

<sup>135</sup> SCHNITZLER, Liturgie (Anm. 11) 313.

<sup>136</sup> Vgl. cc. 375 § 2, 381 § 1, 391 § 2, 392.

<sup>137</sup> HARNONCOURT, Gesamtkirchliche Liturgie (Anm. 62) 29 f., 32, 44.

<sup>138</sup> Vgl. E. J. LENGELING, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar, Münster 1972 (= Reihe Lebendiger Gottesdienst, H. 17/18) 158: „Man sollte nicht nach dem Grundsatz verfahren, soviel Verschiedenheit wie nur möglich, und nur soviel Einheit wie unbedingt nötig, sondern umgekehrt, soviel wesentliche Einheit wie möglich und soviel Verschiedenheit wie nötig.“ Dagegen: HARNONCOURT, Gesamtkirchliche Liturgie (Anm. 62) 59: „Grundsätzlich wird man sich dabei an folgende Regel zu halten haben: ‚Soviel Freiheit als möglich und soviel Ordnung als nötig‘.“ Siehe auch RATZINGER, Freiheit (Anm. 121) 37 – 52.

## 2. Zuständigkeit

Die universalkirchliche Leitung der Liturgie liegt in den Händen des Papstes und des Bischofskollegiums (cc. 330 – 341; vgl. c. 841). Der Papst kann seine höchste, volle, unmittelbare und universale Vollmacht jederzeit frei gegenüber der Gesamtkirche, den Teilkirchen, den Teilkirchenverbänden und allen Gläubigen ausüben (cc. 331, 333). Die Feststellung, daß das oberste Hirtenamt die eigenständige, ordentliche und unmittelbare Vollmacht der Bischöfe in ihren Kirchen nicht beeinträchtigt, sondern stärkt und zur Geltung bringt (c. 333 § 1), läßt auf eine grundsätzlich subsidiäre Betätigung des Petrusdienstes auch im liturgischen Bereich schließen (vgl. c. 835 § 1)<sup>139</sup>. In der Wahrnehmung seiner gesamtkirchlichen Leitungsaufgaben wird der Papst unterstützt von den Bischöfen, die ihm auf vielfältige Weise, z. B. durch die Bischofssynode (cc. 342 – 348), behilflich sind. Auch die Kardinäle (cc. 349 – 359) sowie andere Personen, z. B. die Gesandten (cc. 362 – 367), und Institutionen (c. 360)<sup>140</sup> stehen ihm dabei zur Seite (c. 334).

Das Bischofskollegium vermag seine höchste und volle Gewalt bezüglich der Liturgie der ganzen Kirche nur zusammen mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und in der von ihm verfügten oder gebilligten Form zu betätigen (cc. 333 § 2, 336 – 341).

Die Teilkirchen, in und aus denen die Kirche Christi existiert, sind zu umfassenderen Einheiten verbunden (cc. 431 – 433), unter denen die eigenberechtigten Rituskirchen eine besondere Stellung einnehmen<sup>141</sup>. Die folgenden Kompetenzregeln beziehen sich nur auf die lateinische Rituskirche (c. 1).

<sup>139</sup> Siehe auch VatII OE 19; 23; M. KAISER, Das Prinzip der Subsidiarität in der Verfassung der Kirche, in AKathKR 133 (1964) 5 – 9; R. METZ, Der Papst, in: GrNKirchR 207. – Die in c. 838 enthaltene Kompetenzabgrenzung gilt unmittelbar nur für die lateinische Kirche (c. 1), nicht für die Beziehung des Apostolischen Stuhles zu den anderen Rituskirchen. Dieser Unterschied und die prinzipielle Option für eine subsidiäre Ausübungsweise klingen in c. 841 an: Es ist Sache der höchsten Autorität, bezüglich der Gültigkeitsvoraussetzungen der Sakramente eine partikularrechtlich geordnete bzw. gewohnheitsrechtlich gewachsene Praxis zu bestätigen (probare) oder (erst an zweiter Stelle!) selbst Normen festzulegen (definire).

<sup>140</sup> Die vielfach gewünschte Trennung der Kurie für die Gesamtkirche von jener für die lateinische Kirche (z. B. W. AYMANS, *Lex Ecclesiae Fundamentalis*. Bericht über die Arbeitsergebnisse eines Kanonistischen Symposions in München 1971, in: AKathKR 140, 1971, 458) wurde (noch) nicht durchgeführt; vgl. W. AYMANS, Einführung zum neuen Gesetzbuch der lateinischen Kirche, in: Arbeitshilfen, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, H. 31, Bonn 1983, 13 f.

<sup>141</sup> SchLEF c. 2 §§ 2, 3, in: *Communicationes* 12 (1980) 31 f.



## 2.1 Ordnungsaufgaben des Apostolischen Stuhles

Dem Apostolischen Stuhl (vgl. c. 361)<sup>142</sup> kommt es zu, die Liturgie der lateinischen Kirche<sup>143</sup> zu ordnen, vor allem durch die Herausgabe der amtlichen Gottesdienstbücher<sup>144</sup> und den Erlaß sonstiger Normen<sup>145</sup>, die den in der abendländischen Patriarchatskirche am weitesten verbreiteten römischen Ritus betreffen (vgl. c. 838 § 2)<sup>146</sup>. U. a. sind dem Apostolischen Stuhl die Gesetzgebung bezüglich der Gültigkeitsbedingungen der Sakramente (c. 841), die Stiftung, Abschaffung, Veränderung und authentische Interpretation von Sakramentalien (c. 1167 § 1)<sup>147</sup>, die Einrichtung, Verlegung oder Aufhebung von Fest- und Bußtagen für die ganze lateinische Kirche (c. 1244 § 1) sowie die Heilig- und Seligsprechung (vgl. c. 1187)<sup>148</sup> reserviert<sup>149</sup>.

Der Apostolische Stuhl übt auch die oberste Kultaufsicht aus, indem er die Einhaltung der gottesdienstlichen Ordnungen überwacht, die muttersprachlichen

<sup>142</sup> An der römischen Kurie befassen sich drei Kongregationen mit gottesdienstlichen Fragen der lateinischen Kirche: die *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei* ist zuständig für alle mit der Glaubens- und Sittenlehre zusammenhängenden Angelegenheiten (Paul VI., Apostolische Konstitution „*Regimini ecclesiae universae*“ vom 15. 8. 1967 [= REU], Nr. 29, 31, 33, in: AAS 59, 1967, 898); die *SCCult* befindet über den Gottesdienst des römischen Ritus und der übrigen lateinischen Riten, einschließlich der Sakramentendisziplin (Paul VI., Apostolische Konstitution „*Constans nobis*“ vom 11. 7. 1975, Nr. 3 f., in: AAS 67, 1975, 419 f. mit REU Nr. 54 f. und Apostolische Konstitution „*Sacra Rituum Congregatio*“ vom 8. 5. 1969, Nr. 1, in: AAS 61, 1969, 299); die *Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum* (= *SCCausSS*) führt die Selig- und Heiligsprechungsverfahren durch und regelt die Reliquienaufbewahrung (Johannes Paul II., Apostolische Konstitution „*Divinus perfectionis magister*“ vom 25. 1. 1983, Nr. 3, in: *OssRom* vom 27. 2. 1983, Nr. 48, S. 1).

<sup>143</sup> Für sie verwendet der CIC – dem bislang üblichen Sprachgebrauch folgend – in c. 838 § 2 wie auch an anderen Stellen die unzutreffende Bezeichnung „*Ecclesia universa*“.

<sup>144</sup> Es ist zu unterscheiden zwischen der in der Vatikanischen Druckerei erscheinenden offiziellen lateinischen Urausgabe und der im Auftrag der Bischofskonferenz erstellten und durch den Apostolischen Stuhl konfirmierten *editio typica*; *SCRit*, *Instructio de editionibus librorum liturgicorum* vom 27. 1. 1966, Nr. 1, in: AAS 58 (1966) 169. Siehe die beispielhafte Aufzählung der allgemeinrömischen liturgischen Bücher in *Pastoraliturgisches Handlexikon* (Anm. 25) 80 f. sowie J. SCHERMANN/H. B. MEYER (Hrsg.), *Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe*, Regensburg 1982 (= *Studien zur Pastoraliturgie* 5) 16 f.

<sup>145</sup> In Form von Gesetzen (*leges*; cc. 7 – 22), Rechtsverordnungen (*decreta generalia*; c. 29 f.) oder Durchführungsverordnungen (*decreta generalia executoria, directoria*; cc. 31 – 33). Dagegen besitzen Instruktionen gemäß c. 34 keine allgemeine Normkraft, während sie bislang, gerade im liturgischen Bereich, häufig Gesetzesnatur hatten.

<sup>146</sup> Der Apostolische Stuhl muß zustimmen, wenn liturgisches Gewohnheitsrecht entstehen soll, das zu päpstlichen Gesetzen in Beziehung tritt; cc. 23 – 26.

<sup>147</sup> Ausgehend von VatII SC 63 und 79 wäre hinsichtlich der Sakramentalien eine größere Befugnis für die Bischofskonferenz angebracht gewesen; vgl. IAG, Synopse (Anm. 31) 9.

<sup>148</sup> JOHANNES PAUL II., Ap. Konst. „*Divinus perfectionis magister*“ (Anm. 142) Nr. 3 – 17.

<sup>149</sup> Siehe auch die cc. 1013, 1077 § 2, 1078 § 2.

Übersetzungen<sup>150</sup> der gesamtrömischen Liturgiebücher anerkennt (c. 838 § 2)<sup>151</sup>, die von Bischofskonferenzen<sup>152</sup>, Bischöfen<sup>153</sup> und Leitungsorganen der *Instituta vitae consecratae* oder *Societates vitae apostolicae*<sup>154</sup> getroffenen liturgischen Anordnungen gutheißt (vgl. c. 841) sowie die Erlaubnis erteilt, hervorragende und viel verehrte Reliquien oder Bilder zu veräußern oder für immer an einen anderen Ort zu übertragen (c. 1190 §§ 2, 3)<sup>155</sup>.

## 2.2 Ordnungsaufgaben der Diözesanbischöfe

Als Apostelnachfolger sind die Bischöfe die ordentlichen und unmittelbaren Hirten der ihnen anvertrauten Teilkirchen (cc. 369, 375 § 1). Für diese Aufgabe kommt ihnen jede erforderliche ordentliche, eigenständige und unmittelbare Vollmacht zu, die sie freilich nur eingefügt in die gesamtkirchliche *Communio* und gemäß der näheren Bestimmung durch den Papst ausüben können (cc. 375 § 2, 381 § 1, 391)<sup>156</sup>. In Wahrnehmung seines Hirtendienstes leitet der Diözesanbischof<sup>157</sup> auch die Liturgie der

<sup>150</sup> In den cc. 826 § 2 und 838 §§ 2, 3 wird nicht hinreichend deutlich, daß auch die volkssprachigen Übertragungen der lateinischen Bücher liturgischen Charakter haben; vgl. c. 928; KACZYNSKI, Anmerkungen (Anm. 31) 43.

<sup>151</sup> Die *recognitio* der Übersetzungen hat lediglich rechtsbegründende Bedeutung. Rechtsbegründend ist das Approbationsdekret der Bischofskonferenz (c. 455 f.; vgl. H. SCHMITZ, Erwägungen zur Gesetzgebungstechnik der Bischofskonferenzen, in: TThZ 73, 1964, 287 – 296; JUNGSMANN, Kommentar [Anm. 5] 41 – 43; J. MANZANARES, De *conferentiae episcopalis competentia in re liturgica*, in: *schemata codificationis emendata*, in: PRMCL 70, 1981, 477 – 488). In VatII SC 36 § 4 war für Übersetzungen nur die *approbatio* der zuständigen *auctoritas territorialis* verlangt (vgl. auch *Sacra Congregatio pro Gentium Evangelizatione seu de Propaganda Fide*, *Normae* vom 8. 7. 1949, in: *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae, collegit, digessit notisque ornavit* X. OCHOA [= Ochoa, Leges], Bd. II, Rom 1969, Nr. 2056, Sp. 2604 f.). Die „*probatio seu confirmatio Apostolicae Sedis*“ wurde durch PAUL VI. unter Hinweis auf VatII SC 36 § 3 vorgeschrieben; *Motuproprio „Sacram liturgiam“* vom 25. 1. 1964, Art. IX, in: AAS 56 (1964) 143.

<sup>152</sup> Siehe unten 2.3.

<sup>153</sup> Siehe unten 2.2.

<sup>154</sup> Vgl. SCRit, *Normae universales de anno liturgico et de calendario* vom 21. 3. 1969, Nr. 48 – 55, in: Ochoa, *Leges* IV Nr. 3728, Sp. 5500 f.; SCCult, *Instructio de calendariis particularibus atque officiorum et missarum propriis recognoscendis* vom 24. 6. 1970, Nr. 4 und 30, in: AAS 62 (1970) 652 f., 659; siehe auch *Pastoralliturgisches Handlexikon* (Anm. 25) 381 – 384, 478 f.

<sup>155</sup> Auch bezüglich der Reliquien und Bilder wäre eine differenziertere Regelung, die der Bischofskonferenz und den Bischöfen größere Vollmachten einräumt, denkbar und sinnvoll gewesen; vgl. IAG, *Synopse* (Anm. 31) 9 f.

<sup>156</sup> Vgl. K. MÖRS DORF, Kommentar zu VatII CD, in: LThK.E II 158 – 160; G. GHIRLANDA, *De potestate iuxta schemata a commissione codici recognoscendo proposita*, in: PRMCL 70 (1981) 411 – 420.

<sup>157</sup> Die liturgischen Leitungsbefugnisse des Diözesanbischofs kommen, soweit sich aus der Natur der Sache oder dem Recht nicht etwas anderes ergibt, auch den Oberhirten der teilkirchenähnlichen Gemeinschaften zu; c. 134 § 3; c. 381 § 2 mit c. 368.



Teilkirche<sup>158</sup>. Zusammen mit dem Papst (c. 838 § 2)<sup>159</sup> beaufsichtigt er das gesamte priesterliche Wirken seiner Gläubigen, mag dieses amtlichen oder nichtamtlichen Charakter haben (c. 835 § 1). Er sorgt u. a. für die Beachtung der liturgischen Bestimmungen (cc. 392 § 2, 839 § 2), überwacht die Neuauflagen liturgischer Bücher und Texte sowie ihre Übersetzungen, die den approbierten Ausgaben entsprechen müssen (c. 826 § 2)<sup>160</sup>, und erlaubt das Erscheinen von Gebetbüchern für den liturgischen und außerliturgischen Gebrauch (c. 826 § 3)<sup>161</sup>.

Um die Liturgie im Bistum zu schützen, zu fördern und zu ordnen, kann der Bischof auch gesetzgeberisch tätig werden (c. 835 § 1 mit c. 838 § 4)<sup>162</sup>. Häufig verpflichtet oder ermächtigt ihn der CIC, konkretisierende gottesdienstliche Normen zu erlassen<sup>163</sup>. Darüber hinaus eignet dem Bischof im Rahmen der vorgegebenen Kirchenordnung eine eigenständige Gesetzgebungskompetenz bezüglich der Diözesanliturgie (VatII SC 13,2; c. 839 § 2: *sacra exercitia*)<sup>164</sup>. Über die auf der Diözesansynode getroffenen liturgischen Anordnungen hat der Bischof den Metropoliten zu informieren (c. 467)<sup>165</sup>.

Hundertjähriges oder unvordenkliches liturgisches Gewohnheitsrecht, das dem CIC entgegensteht, kann mit ausdrücklicher oder stillschweigender Duldung des Bischofs in der Diözese fortgelten (c. 5 § 1 S. 2). Der Bischof muß zustimmen, wenn neue

<sup>158</sup> VatII SC 22, 1; cc. 375 § 1, 835 § 1, 837 § 1, 838 § 1. – Hinsichtlich gerichtlicher Kompetenzen des Ortsbischofs im Bereich des munus sacerdotale vgl. JOHANNES PAUL II., Ap. Konst. „*Divinus perfectionis magister*“ (Anm. 142) Nr. 1–2; SCCausSS, *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in causis sanctorum* vom 7. 2. 1983, in: OssRom vom 27. 2. 1983, Nr. 48, S. 1 f.

<sup>159</sup> Vgl. PAUL VI., Ap. Konst. „*Sacra Rituum Congregatio*“ (Anm. 142) Nr. 2 § 2.

<sup>160</sup> Vgl. SCRit, *Instructio* vom 27. 1. 1966 (Anm. 144) Nr. 9; SCHERMANN/MEYER, *Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet* (Anm. 144) 48 Anm. 41.

<sup>161</sup> Bezüglich weiterer liturgischer Verwaltungsbefugnisse des Bistumsoberen siehe z. B. die cc. 847, 858 § 2, 860 § 1, 861, 885 § 1, 886, 899 § 2, 903, 905 § 2, 930 § 1, 933, 934 § 1 n. 2, 943, 944 § 1, 957, 958 § 2, 967 §§ 1, 2, 969 § 1, 971, 974 §§ 1–3, 1015–1017, 1018 § 1 n. 1, 1025, 1030, 1039, 1042 n. 3, 1044 § 2 n. 2, 1071, 1077 § 1, 1102 § 3, 1112 § 1, 1115, 1118 §§ 1, 2, 1130, 1165 § 2, 1172, 1183 §§ 2, 3, 1184 § 2, 1189, 1206 f., 1210–1212, 1215, 1222–1226, 1228, 1230, 1232 § 1, 1241 § 2, 1244 § 2.

<sup>162</sup> Vgl. cc. 391, 678 § 1, 837 § 1. – Die von VatII SC 45 geforderte diözesane Liturgiekommission erwähnt der CIC nicht.

<sup>163</sup> Z. B. cc. 841, 844 §§ 4, 5, 860 § 2, 874 § 1 n. 2, 935, 943, 944 § 2, 951 § 1, 956, 961 § 2, 1121 § 1, 1168, 1183 § 2.

<sup>164</sup> Vgl. cc. 381 § 1, 835 § 1, 837 § 1, 838 §§ 1, 4, 841; J. A. JUNGSMANN, Bischof und „*Sacra Exercitia*“, in: *Concilium* 1 (1965) 95–98; HARNONCOURT, *Gesamtkirchliche Liturgie* (Anm. 62) 37–39, 43, 65, 72, 82, 135 f., 138 f.; *Pastoralliturgisches Handlexikon* (Anm. 25) 69 f., 109 f., 315.

<sup>165</sup> Die im Schema von 1980 (PCR, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum vitae consecratae recognitionum*, Lib.Ed.Vat. 1980, c. 387) noch vorgesehene Mitteilungspflicht an den Apostolischen Stuhl wurde im endgültigen Text gestrichen; *Communicationes* 14 (1982) 212.

gottesdienstliche Gewohnheiten (vgl. c. 952 §§ 2, 3) Rechtskraft erlangen sollen, die von ihm erlassene Gesetze berühren (cc. 23–26).

### 2.3 Ordnungsaufgaben der Bischofskonferenzen

Als Leitungsinstanz der Gläubigen einer Nation oder eines bestimmten Gebietes eignet der Bischofskonferenz nach Maßgabe des Rechts (vgl. c. 135 § 2) auch liturgische Ordnungskompetenz<sup>166</sup>, die vor allem auf die Anpassung des Gottesdienstes an die jeweiligen örtlichen Verhältnisse zielt (c. 447)<sup>167</sup>. Liturgische Beschlüsse mit verpflichtender Kraft für alle Diözesen des Territoriums kann die Konferenz nur fassen in Angelegenheiten, für die sie das gesamtlateinische Recht oder eine besondere Anordnung des Apostolischen Stuhles ermächtigt haben (c. 455 § 1; vgl. c. 30). Die Beschlüsse bedürfen der Überprüfung seitens des Apostolischen Stuhles (cc. 455 § 2, 456).

Im CIC enthält c. 838 § 3 die Fundamentalnorm bezüglich der liturgierechtlichen Vollmacht der Bischofskonferenzen. Danach obliegt es ihnen, volkssprachliche Übersetzungen der Gottesdienstbücher, die angemessen – innerhalb der von diesen Texten selbst festgelegten Grenzen – angepaßt sind, erstellen zu lassen<sup>168</sup> und nach Prüfung durch den Apostolischen Stuhl herauszugeben. Näherhin geht es hierbei um zwei Aufgaben: einmal um die amtliche Übertragung lateinischer Liturgievorlagen in die Landessprache (vgl. VatII SC 36 §§ 2–4, 63a, 101)<sup>169</sup> und zum anderen um die Ergänzung oder Änderung gesamtlateinischer Gottesdienstordnungen unter Berücksichtigung und Übernahme lokaler Gebräuche<sup>170</sup>, sofern diese Möglichkeit in der maßgebenden römischen Ausgabe ausdrücklich eröffnet wird<sup>171</sup>.

<sup>166</sup> VatII SC 22 § 2. – Exekutivbefugnisse der Bischofskonferenz nennt der CIC z. B. in den cc. 1112 § 1, 1231 und 1232 § 2.

<sup>167</sup> Ihre liturgischen Gesetzgebungskompetenzen kann die Bischofskonferenz grundsätzlich nicht an das Partikularkonzil delegieren (c. 135 § 2 S. 1; vgl. cc. 441, 455), wohl aber ihre exekutiven Leitungsbefugnisse (c. 135 § 4 mit c. 137 §§ 1, 2).

<sup>168</sup> C. 838 §§ 2, 3 erwähnt nicht, daß die rechtsbegründende approbatio der den Erfordernissen des Gebietes angepaßten Übersetzungen gemäß VatII SC 36 § 4 Sache der Bischofskonferenz ist; siehe oben Anm. 151.

<sup>169</sup> Daß die Bischofskonferenzen im selben Sprachraum auf die Approbation gemeinsamer Texte bedacht sein sollen (VatII SC 36 § 3; *Consilium Liturgiae, Normae proponuntur ad versiones vernaculas textuum liturgicorum recte apparandas* vom 25. 1. 1969, Nr. 2, in: Ochoa, *Leges IV* Nr. 3709, Sp. 5466; *SCult, Instructio de unica versione vernacula textuum liturgicorum pro nonnullis tantum textibus servanda* vom 6. 2. 1970, in: Ochoa [ebd.] Nr. 3828, Sp. 5755 f.), erwähnt der CIC nicht.

<sup>170</sup> Vgl. VatII SC 37–39; 54, 1; 63b; 77; 110; 113, 2; 120, 2; 128, 2; LG 17; 23, 4; AG 44, 3; GS 44, 2; 58, 2, 3; MANZANARES, *De competentia* (Anm. 151) 476 f.

<sup>171</sup> Z. B. bezüglich der Sakramentenfeier (c. 841): Anpassung der Ordnung für die Eingliederung Erwachsener in die Kirche (c. 851 n. 1); nähere Regelung der Taufe (cc. 854, 877 § 3), Firmung (c. 891), Beichte (c. 964 § 2), Weihespendung (c. 1031 § 3); Ergänzung der eherechtlichen Bestimmungen (cc. 1062 § 1, 1067, 1083 § 2, 1121 § 1, 1126, 1127 § 2); Erlaß bodenständiger Trauriten (c. 1120); Ausführungsnormen hinsichtlich der ökumenischen Gottesdienstgemeinschaft (c. 844); ferner Festlegung gebotener Festtage (c. 1246 § 2); Konkretisierung der Fasten-, Abstinenz- und sonstigen Bußordnungen (cc. 1251, 1253); Vorschriften über das Baumaterial der Altäre (c. 1236 § 1).

Die vom Vaticanum II in SC 40<sup>172</sup> der Bischofskonferenz eingeräumte Befugnis, über den in den römischen Liturgiebüchern vorgesehenen Rahmen hinaus gottesdienstliche Initiativen zu ergreifen<sup>173</sup>, nennt c. 838 § 3 nicht<sup>174</sup>. Diese Lücke wird auch durch c. 455 § 1 nicht hinreichend geschlossen, der es den Konferenzen ermöglicht, vom Apostolischen Stuhl Sonderbefugnisse zur liturgischen Gesetzgebung zu erbitten<sup>175</sup>. Alle liturgischen Gesetzgebungskompetenzen, die den Bischofskonferenzen seit dem Vaticanum II gewährt wurden, im CIC jedoch keine ausdrückliche Bestätigung finden, sind aufgehoben (c. 6 § 1 n. 2)<sup>176</sup>.

## 2.4 Ordnungsaufgaben der übrigen Träger der Liturgie

Gläubige, die nicht Oberhirten sind, verfügen über keine hoheitliche Weisungsbefugnis hinsichtlich des priesterlichen Dienstes der Kirche (vgl. cc. 134, 838 § 1). Sie tragen indessen maßgeblich zur tatsächlichen Ordnung des Gottesdienstes bei, wenn sie ihn entsprechend seinen inneren Gestalt- und Sinngesetzen (VatII SC 23,1) und den darauf aufbauenden Bestimmungen vollziehen<sup>177</sup>. Ihre faktische Ordnungskompetenz betätigen die Gläubigen auch, indem sie von den in den liturgischen Büchern vorgesehenen Möglichkeiten zu situationsgerechten Anpassungen Gebrauch machen (vgl. c. 846 § 1 S. 2)<sup>178</sup>.

<sup>172</sup> Vgl. auch SC 44; 53, 3; 120, 2; SCCult, *Instructio tertia ad Constitutionem de sacra liturgia recte exsequendam* vom 5. 9. 1970, Nr. 12, in: AAS 62 (1970) 703; PASCHER, *Liturgisches Recht* (Anm. 32) 391.

<sup>173</sup> „A competenti auctoritate ecclesiastica territoriali . . . aptationes, quae utiles vel necessariae existimantur, Apostolicae Sedi proponantur, de ipsius consensu introducendae“ (SC 40 Nr. 1); vgl. PAUL VI., Ap. Konst. „*Sacra Rituum Congregatio*“ (Anm. 142) Nr. 2 § 2 S. 2.

<sup>174</sup> Im neuen CIC sollten die legislativen Befugnisse der Bischofskonferenz grundsätzlich wieder eingeschränkt werden; PCR, *Relatio complectens syntheses animadversionum ab Em. mis atque exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema CIC exhibiturum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis* vom 16. 7. 1981, in: *Communicationes* 14 (1982) 120 f., 124, 199.

<sup>175</sup> VatII SC 40 Nr. 1 beinhaltet eine allgemeine Ermächtigung für alle Konferenzen, c. 455 § 1 sieht hingegen nur Spezialmandate für einzelne Konferenzen in bestimmten Fällen vor.

<sup>176</sup> Das gilt auch für Erlasse des Apostolischen Stuhles, die dem CIC nicht widersprechen, weil dieser die Bischofskonferenzen in den cc. 447 – 459 ganz neu (ex integro) ordnet (c. 6 § 1 n. 4). Im CIC nicht erwähnte liturgische Ordnungsbefugnisse, auch solche partikularen Charakters, die nur bestimmten Konferenzen zugestanden worden waren (vgl. c. 6 § 1 n. 2), müßten vom Apostolischen Stuhl neu erbeten werden (c. 455 § 1).

<sup>177</sup> Cc. 835 §§ 2 – 4, 837 § 1, 840, 846. – Liturgische Normen, die nicht in freier Bejahung rezipiert und befolgt werden, verfehlen ihre sinnvolle Wirksamkeit; HINDER, *Grundrechte* (Anm. 113) 248 – 252; H. MÜLLER, *Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung? Die Frage nach individueller und gemeinschaftlicher Verwirklichung von Freiheit im kanonischen Recht*, in: AKathKR 150 (1981) 470 – 476; SOBANSKI, *Communio* (Anm. 122) 184.

<sup>178</sup> Siehe auch IGM Nr. 82 – 126, 313 – 341; J. MANZANARES, *De oboedientia et charismate in re liturgica*, in: PRMCL 60 (1971) 549 – 572; P. KRÄMER, *Charismatische Erneuerung der Kirche als Anfrage an das Kirchenrecht*, in: P. KRÄMER/J. MOHR, *Charismatische Erneuerung der Kirche, Chancen und Gefahren*, Trier 1980, 96 – 102.

Die Pfarrer, Kirchenrektoren und Gottesdienstleiter nehmen in ihrem Zuständigkeitsbereich nichthoheitliche Aufsichtsrechte<sup>179</sup> über die Liturgie wahr (vgl. cc. 561 f., 903)<sup>180</sup>. In einzelnen Fällen sind die Pfarrer oder Vorsteher liturgischer Feiern ermächtigt, Ausnahmeregelungen zu treffen<sup>181</sup>.

<sup>179</sup> Der Dechant hat hoheitliche Aufsichtsbefugnisse; c. 555 § 1 n. 3.

<sup>180</sup> Siehe auch Bekanntmachung des Erzbischöflichen Generalvikariates: Verantwortung für den Gottesdienst in den Gemeinden vom 22. 11. 1982, in: Abl. Köln 122 (1982) 185.

<sup>181</sup> Z. B. cc. 874 § 1 n. 2, 891, 1115, 1118 § 1. – Die den Priestern bzw. Pfarrern in den cc. 884 § 2 und 1245 zuerkannten liturgierechtlichen Vollmachten haben hoheitlichen Charakter; vgl. auch c. 535 § 1.



## Maria – heute neu gefragt?

Nach einer Zeit des Schweigens wird der Name Mariens heute wieder häufiger genannt. Und dies geschieht erstaunlicherweise verstärkt dort, wo mit ausgesprochen kritischen Positionen um den gegenwärtigen Erneuerungsprozeß der Kirche gerungen wird. So ist etwa für den Protestanten Harvey Cox<sup>1</sup> Maria „ein ungeheuer wichtiger Gegenstand der radikalen Theologie“. Mag es in unseren Tagen schwer sein, über Gott zu reden, Maria dagegen ist nach Cox „lebendig und wohlauf und verdient unsere Aufmerksamkeit“. In ähnlicher Weise äußert sich der amerikanische Soziologe Andrew Greeley<sup>2</sup> dahingehend, „daß die Gestalt Mariens eine äußerst wichtige Bedeutung für die Probleme unserer Zeit haben könnte“. Darum hat denn auch eine neuzeitliche Bewegung wie die feministische Theologie in Maria ihre Schwester erkannt und versucht, ihren Namen verstärkt zur Sprache zu bringen<sup>3</sup>. Und eine so radikale Theologin wie D. Sölle<sup>4</sup> erklärt sich „nicht bereit, Maria den anderen zu überlassen“. Die Amerikanerin R. Radford-Ruether<sup>5</sup>, eine maßgebliche Vertreterin der feministischen Theologie, hält die Mariologie deswegen für ein wichtiges Thema, weil sie einerseits die religiöspatriarchalische Repression im Kampf um die Autonomie der Frau veranschauliche; andererseits aber verdeutliche die Geschichte der Marienverehrung die ursprüngliche Kraft der Frau, die in diesem Kampf niemals ganz ausgelöscht werden konnte. Schließlich sei die Befreiungstheologie Südamerikas genannt<sup>6</sup>. Während ihr etwa neuere deutschsprachige Arbeiten als enttäuschend und gelegentlich sogar als revanchistisch gelten<sup>7</sup>, bemühe sie sich selbst gegenwärtig um eine „meditativ-kämpferische und analytisch-utopische Marienfrömmigkeit“<sup>8</sup>.

Dies mag an Belegen dafür genügen, daß der Name Mariens gegenwärtig wieder häufiger im theologischen Gespräch fällt. Interessant ist der ausdrücklich kritische Zusammenhang. Maria ist hier nicht so sehr Ziel von Verehrung und Andacht, als vielmehr gesellschaftsverändernder und lebensgestaltender Impuls.

Dies darzustellen und zu konkretisieren, soll der erste Teil des folgenden Beitrages sein: in zwei Abschnitten wird das neue religionspsychologische und emanzipative

<sup>1</sup> *Verführung des Geistes*, Stuttgart-Berlin 1974, 176.

<sup>2</sup> Maria. Über die weibliche Dimension Gottes, Graz – Wien – Köln 1979, 18.

<sup>3</sup> C. J. M. HALKES, Eine „andere“ Maria, in: US 32 (1977) 323 – 337, hier 324; ds., Gott hat nicht nur starke Söhne, Gütersloh 1980.

<sup>4</sup> Maria ist eine Sympathisantin, in: ds., *Sympathie. Theologisch-politische Traktate*, Stuttgart 1978, 56 – 61, hier 60.

<sup>5</sup> Maria – Kirche in weiblicher Gestalt, München 1980, 14.

<sup>6</sup> Vgl. H. GOLDSTEIN, Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika, in: *Diak.* 12 (1981) 396 – 402.

<sup>7</sup> Ebd., 401.

<sup>8</sup> Ebd., 396.

Interesse an Maria vorgestellt. Im zweiten Teil wird die Gottesmutterchaft Mariens als das deutlichste Beispiel für unvertretbare, subjekthafte Einbeziehung eines jeden Menschen in die Heilsgeschichte gezeichnet. Mariens heilsgeschichtliche Personalität darf als das Modell des christlichen Menschenbildes gelten, in dem subjekthafte Beanspruchung und vorgängiges Eingebundensein in die Gemeinschaft des Gottesvolkes in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen. Und dies ist nicht ohne emanzipativ-befreiende Konsequenzen.

### *I. Maria – Bild der weiblichen Dimension Gottes*

Als Auftakt dieser Übersicht schenken wir unsere Aufmerksamkeit jenen Entwürfen, die in Maria einen Hinweis darauf sehen, daß Gott nicht nur mit männlichen und väterlichen, sondern auch mit weiblichen und mütterlichen Zügen vorzustellen sei. Wie ein nur männliches Menschsein einseitig und verkürzt wäre, so auch ein Gottesbild, das nur männliche Züge trägt<sup>9</sup>.

Dieses Anliegen greift A. Greeley in seinem Buch „Maria. Über die weibliche Dimension Gottes“<sup>10</sup> auf. Die Grundaussage dieses Werkes lautet: Maria ist ein Symbol dafür, daß der letzte Seinsgrund, Gott, auch weibliche Züge trägt, daß er „leidenschaftlich-zärtlich und verführerisch-attraktiv, unwiderstehlich-inspirierend, gnädig und heilsam ist“<sup>11</sup>. Maria teilt diese ihre Symbolfunktion mit den vielen anderen weiblichen Gottheiten der Religionsgeschichte; sie ist wie diese Symbol für die Weiblichkeit und Mütterlichkeit Gottes.

Es sind nach Greeley vier Marienbilder, die uns die Weiblichkeit Gottes sehen lehren: das Bild der Madonna, der Jungfrau, der Gemahlin und der Pieta. Zugleich aber zeigen diese Bilder die weiblichen Grundzüge eines jeden Menschen.

Unter dem Titel Madonna sieht Greeley in Maria das Symbol von Mutterchaft, von der lebenspendenden Kraft der Liebe. Es ist jene Liebe, wie sie gerade in der empfangenden, gebärenden und stillenden Frau lebendig ist. Darum kennen auch die meisten Religionen Muttergottheiten, um das lebenspendende und schützend-bergende Geheimnis des Seins zu umschreiben. So begegnet denn auch Maria „als Muttergottheit, als Zeichen der Fruchtbarkeit und als Symbol der ungestümen, lebenspendenden Kraft Jahwes“<sup>12</sup>.

Das zweite Symbol, unter dem sich uns Maria zeigt, ist das der Jungfrau. Damit meint Greeley Maria als Bild für die lebenserneuende Kraft dauerhafter Liebe.

<sup>9</sup> Vgl. Maria – Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch, in: US 37 (1982) 185.

<sup>10</sup> Graz – Wien – Köln 1979.

<sup>11</sup> Ebd., 18.

<sup>12</sup> Ebd., 139.

Im Bild der Gemahlin sieht Greeley Maria als Symbol für „die weibliche, zärtliche, attraktive, charmante und faszinierende Seite Gottes“<sup>13</sup>. Durch dieses Bild können sich die Verehrer Mariens dazu angeregt finden, die Schönheiten dieser Welt in frohem Spiel zu feiern. Das Bild Mariens als Gemahlin legt eine Weltsicht nahe, für die Freude, Spiel, Leidenschaft, bis hin zu lustvollem Auskosten des ehelichen Beisammenseins, nicht nur gültige Vollzüge sind, sondern geradezu Tugenden darstellen. Und da ist es dann auch nicht verwunderlich, wenn Greeley Maria als „Schutzherrin des sexuellen Spiels“ verehrt und sie für dessen Erneuerung zur Patronin erhebt<sup>14</sup>.

Als Pieta symbolisiert Maria die Haltung der Lebenshingabe, die zugleich zu einer neuen, tieferen Lebensbejahung führt. Ist doch das Leid die Quelle neuen Lebens. Vor dem Bild der Schmerzensmutter können wir sowohl unsere eigene zeitliche Begrenztheit erkennen, wie wir auch dort unsere Wiedergeburt zu neuem Lebensmut zu erfahren vermögen. Dies läßt uns zum einen die vielfältigen Grenzen unseres Lebens ergeben und in Frieden annehmen, wie es uns auch bereit macht, selbstlos für Gerechtigkeit und Frieden zu kämpfen. „Die Jünger Mariens dürfen sich mit Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Frevel am menschlichen Leben niemals abfinden“<sup>15</sup>.

Die fünf Facetten des hier gezeichneten Marienbildes sind inhaltlich nicht von der geschichtlichen, personalen Gestalt Mariens her gezeichnet, wie sie das Neue Testament und die Glaubenszeugnisse der Kirche im Auge haben; diese stehen allemal in einem sehr entfernten Verhältnis zu den hier gemachten Aussagen. Greeley hat kein Bild der Mutter Jesu gezeichnet, sondern das einer religionsgeschichtlichen, psychologischen Symbolfigur.

Hier wurde ein Zugang zur Gestalt der Mutter Jesu gewählt, wie er im Zusammenhang der Dogmatisierung von Mariens leiblicher Verherrlichung von C. G. Jung<sup>16</sup> und danach von seinem Schüler Erich Neumann<sup>17</sup> beschritten wurde. In der Nachfolge dieser Männer wird seitdem immer wieder versucht, die Struktur der menschlichen Seele, den Bereich des Archetypischen, nicht nur als Einstieg, sondern als das prägende Fundament des kirchlichen Marienbildes darzustellen. Hier erscheint dann Maria nicht als eine heilsgeschichtliche, personale Gestalt, sondern als ein Symbol, in dem sich wesentliche Züge der menschlichen Seele ausdrücken<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Ebd., 183.

<sup>14</sup> Ebd., 167 f.

<sup>15</sup> Ebd., 214.

<sup>16</sup> Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (Gesammelte Werke XI), Olten u. Freiburg/Br., 1971, 495 ff.; Briefe II (1946–1955), hrsg. v. A. JAFFI, Olten u. Freiburg/Br. 1972; Das symbolische Leben (Gesammelte Werke XVIII/2), Olten u. Freiburg 1981.

<sup>17</sup> Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten, Olten und Freiburg/Br. 1974.

<sup>18</sup> Vgl. F. COURTH, Zur Situation der deutschsprachigen Mariologie, in: Marianum 43 (1981) 152–174, hier 172 f.

So erkennt der katholische Theologe Eugen Drewermann<sup>19</sup> in Maria die religionsgeschichtliche Gestalt der Großen Mutter wieder, in der die alten (noch nicht männlich überformten) Religionen das Geheimnis von Leben und Vergehen, von Tod und Wiedergeburt darstellten. Die Umschreibung dieses Geheimnisses im Symbol der Mutter entspreche der unverstellten, archetypischen Struktur der menschlichen Seele. Die solchermaßen zu vollziehende Rückbindung und Integration der kirchlichen Marienlehre in die alte Religionsgeschichte zerstöre sie nicht in ihrer christlichen Identität, sondern befreie sie aus ihren vielfältigen Verlegenheiten. Diese von Drewermann vorgeschlagene „Rettung“ der kirchlichen Marienlehre fußt auf dem Grundsatz, „daß Gott sich nicht zunächst in den äußeren Szenarien der historischen ‚Tatsachen‘, sondern wesentlich in den Urszenen der psychischen ‚Ursachen‘ ausspricht: in den Träumen, Visionen, Intuitionen und den mächtigen Gefühlen der Angst und des Vertrauens, der Verzweiflung und der Hoffnung<sup>20</sup>“. Die Quellen, nach denen Drewermann sein Marienbild zeichnen möchte, sind also vorab nicht die Heilige Schrift und die kirchliche Überlieferung, sondern das unbewußte Drängen der menschlichen Seele und ihre Äußerungen in Sehnsucht, Traum und Intuition.

In einer etwas veränderten Akzentuierung finden sich diese Gedanken auch bei Harvey Cox. Das Eigentümliche seines Entwurfs liegt darin, daß für ihn das Mariensymbol nur eine Ausdrucksform ursprünglicher Religiosität ist; einen Hinweischarakter auf weibliche Eigenschaften Gottes wie bei Greeley und Drewermann besitzt es nicht. Maria ist für Cox ein Bild für die religiöse Seele des Menschen.

In seinem Buch „Verführung des Geistes“<sup>21</sup> geht Cox von der Beobachtung aus, daß der Glaube an die Wirklichkeit Gottes heute bei vielen Menschen mehr und mehr zerfließt. Ungeachtet der zunehmenden Gottesfinsternis sei aber der Name Mariens nach wie vor lebendig. Das gelte vor allem für die Religion des Volkes. Dafür gebe es zwei Gründe. Zum einen seien zahlreiche Befreiungsbewegungen in der Geschichte an den Namen einer Frau geknüpft; das Symbol der Freiheit sei nicht umsonst eine Frauengestalt. Zum anderen sind nach Cox mit dem Namen Mariens Erfahrungen vorchristlicher, ursprünglicher Religionen eingefangen. Diese unverformte Religiosität besitze noch jenes Geheimnis, „das zu wissen wir vielleicht bald alle nötig haben: wie man einfach und in Harmonie mit der Natur lebt“<sup>22</sup>. Weil in der Marienfrömmigkeit dieses urtümliche religiöse Wissen noch lebendig ist, könne sie helfen, das Gespür für die Natur und ihre Geheimnishaftigkeit zu wahren. Denn zu Maria gehörten mehr als zu Jahwe oder Jesus „solche zeitlosen, unterdrückten, aber entscheidenden Ingredienzien des religiösen Lebens wie Fruchtbarkeit, Sexualität, der Schoß, die Erde und der

---

<sup>19</sup> Die Frage nach Maria im religionswissenschaftlichen Horizont. Die scheinbare „Grundlosigkeit“ der Mariologie, in: ZM 66 (1982) 99 – 117.

<sup>20</sup> Ebd., 111.

<sup>21</sup> Stuttgart – Berlin 1974, 168 – 194.

<sup>22</sup> Ebd., 178.



Mond<sup>23</sup>. Insofern diese Urelemente religiösen Lebens im Bild Mariens eingefangen und zusammengefaßt sind, spiegelt ihr Bild die religiöse Seele des Volkes wider, dann aber auch die Freiheitssehnsucht der Frau. Wer den mit Mariens Namen verbundenen „Aufschrei“ der Volksfrömmigkeit überhört, verzichtet auf „einen lebenswichtigen Aspekt der radikalen Theologie: auf die Religion der Verlierer zu hören und von ihnen zu lernen<sup>24</sup>“.

Maria ist nach Cox eine Gestalt menschlicher Phantasie, menschlicher Mythenbildung und Projektion, sie „ist der Mythos par excellence<sup>25</sup>“. Ihr ist darum nicht im Glauben zu begegnen, der immer auch Zweifel und Unsicherheit einschließt; dies mache den Weg zu Gott und Jesus auch so beschwerlich. Anders dagegen der Blick auf Maria: er ist für uns deswegen so befreiend, weil sie uns erlaubt, „in uns selbst und in unserem kulturellen Unbewußten jenen seelischen Bereich wieder aufzuspüren, der schlafend, aber nicht tot unter unserer überentwickelten kognitiven Intelligenz begraben liegt<sup>26</sup>“.

Ist die Volksfrömmigkeit die Ausdrucksform der Vielfalt der menschlichen Seelenkräfte, dann ist die hier gepflegte Marienverehrung eine authentische Äußerung der innersten Sehnsüchte und Gefühle des Menschen. Mit der kirchlichen Mariengestalt, die eine Figur des Glaubens und der Frömmigkeit ist, hat das hier entworfene Marienbild nichts zu tun.

## II. Maria – Schutz- und Vorbild der Befreiung

Für Harvey Cox war die Wertschätzung der marianischen Volksfrömmigkeit mit engagiertem Respekt für die sich darin äußernde Freiheitssehnsucht verbunden. In derselben Perspektive betrachtet die kritische Theologin D. Sölle<sup>27</sup> Maria. Sie sieht in ihr „eine Sympathisantin“ im individuellen wie im gesellschaftlichen Befreiungskampf. Dies zeigt nach Sölle bereits ein Blick in die Geschichte. „In Liturgie, Dogmenbildung und der klerikal beeinflussten Literatur war Maria bis ins Hochmittelalter hinein nicht sonderlich beliebt. Sie gehörte den Armen, den Ungelehrten, den Bettelmönchen, dem Volk<sup>28</sup>.“ Dies sei bis heute so geblieben. Auch wenn von der heiligen, reinen, „submissiven“ (= demütigen) Gestalt Mariens manche Repression ausging, ist sie wegen ihrer Sympathie für Arme und Gesetzlose immer auch „subversiv“; d. h. „sie zersetzt die Macht der Herrschenden<sup>29</sup>“. Und darum sieht Sölle in Maria ein unverzichtbares Schutz- und Vorbild heutiger Befreiungsbewegungen.

<sup>23</sup> Ebd., 179.

<sup>24</sup> Ebd., 181.

<sup>25</sup> Ebd., 182.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Maria ist eine Sympathisantin, in: ds., Sympathie. Theologisch-politische Traktate, Stuttgart 1978, 56–61, hier 59.

<sup>28</sup> Ebd., 58.

<sup>29</sup> Ebd., 59.

Wie die aus Südamerika bekanntgewordene Befreiungstheologie insgesamt, so durchzieht auch ihre Mariologie ein klares Bewußtsein von der konkreten sozialen Situation jenes Kontinentes. Der Blick auf die Mutter des Herrn dient hier nicht so sehr der individuellen Frömmigkeitspflege, sondern will dem Aufbau einer menschenwürdigen Gesellschaft dienen.

So heißt es etwa im Schrifttum E. Cardenals<sup>30</sup> bei der Auslegung der Verkündigungsszene: „Und Maria wird sofort auch subversiv, indem sie diese Botschaft anhört. Ich glaube, sie fühlt sich da schon so ähnlich, als ob sie in den Untergrund ginge. Die Geburt eines Befreiers mußte geheimgehalten werden. . . Auch wenn wir hier von diesem Befreier sprechen, sind wir subversiv.“ Wenn sich Maria im Magnificat Magd oder Sklavin nenne, geschehe dies, „um sich mit den Unterdrückten zu solidarisieren. Heute hätte sie sich vielleicht Proletarierin oder Bäuerin von Solentiname genannt“. Ist Maria Sklavin des Herrn, des Befreiers, dann bedeutet das, sie ist „Sklavin der Befreiung“; in der Sprache Südamerikas könne man auch sagen „revolutionäre Arbeiterin oder Bäuerin“, oder gar „Revolutionärin oder Kommunistin“<sup>31</sup>. Maria, eine Gestalt der Heilsgeschichte, wird hier lebendig in der gegenwärtigen konkreten Erfahrung der Menschen. Ihre Sehnsucht nach gesellschaftlicher Befreiung wird für sie zu dem Verständnishorizont, auf den sie ihr Marienbild zeichnen.

Diese konsequente Einordnung Mariens in die Befreiungsbewegung Südamerikas gilt aber nicht nur für einen so extremen Mann wie E. Cardinal. Sie findet sich entsprechend modifiziert auch in den Texten der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla. In dem hier gezeichneten Marienbild ist die biblische und dogmatische Tradition der Kirche voll zur Geltung gebracht; zugleich aber ist das soziale Elend und die Freiheitssehnsucht der Menschen des lateinamerikanischen Kontinentes als aktueller Hintergrund lebendig. So bekunden die Bischöfe die Gewißheit, Mariens machtvolle Fürbitte werde es der Kirche ermöglichen, „die ‚Strukturen der Sünde‘ im Leben des einzelnen und in der Gesellschaft zu überwinden und . . . die ‚wahre Befreiung‘ für die Kirche (zu) erlangen, die von Jesus Christus kommt“ (Nr. 281)<sup>32</sup>.

Ordnet man Maria derart in das Koordinatensystem der lebendigen Alltagserfahrung ein, läßt sich verstehen, daß die marianisch geprägte Volksfrömmigkeit eine neue Aufwertung erfährt. Sie wird von den Bischöfen in zweifacher Weise gewürdigt. Zum einen nennen sie es „eine lebenswichtige und historische Erfahrung Lateinamerikas“, daß die Marienverehrung zum Kern des christlichen Gottesdienstes gehört. Voller Anerkennung stellt der Episkopat fest, die marianische Frömmigkeit sei „häufig das unzerreißbare Band gewesen, das Gruppen, die nicht entsprechend pastoral betreut werden konnten, in Treue zur Kirche verharren ließ“ (Nr. 284/5)<sup>33</sup>. Über diese kirchenaufbauende Funktion der marianischen Volksfrömmigkeit hinaus heißt es dann

<sup>30</sup> Das Evangelium der Bauern von Solentiname I, Wuppertal 1977, 22.

<sup>31</sup> Ebd., 30; Bd. II (1978) 400.

<sup>32</sup> Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft (= Die Stimme der Weltkirche Nr. 8, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979), S. 62.

<sup>33</sup> Ebd., S. 63.

zum anderen, daß die Religiosität des Volkes „häufig zu einem Aufschrei nach wahrer Befreiung“ geworden ist (Nr. 452)<sup>34</sup>. Und damit ist auch die politische Befreiung gemeint.

Als „eine Form von Befreiungstheologie“ versteht sich die feministische Theologie. Sie hat Maria „in ihrem Glaubensdenken entdeckt“ und „als eine Schwester“ wiedererkannt<sup>35</sup>. Maria wird von dieser Bewegung als „eine anregende Gestalt erfahren gerade für Frauen, die Befreiung zu sich selbst und von allen unrechtmäßigen Strukturen suchen“<sup>36</sup>.

Die positive Neuausrichtung auf Maria läßt diese Bewegung<sup>37</sup> die negativen Auswirkungen der traditionellen Marienverehrung nicht übersehen. Der Blick auf Maria als „vollkommene“ und „hohe“ Frau habe einen dienenden, demütigen, gehorsamen Frauentyp herausgebildet. Auch empfindet man die enge Verknüpfung von Frau und Mutter als beklagenswerte Fehlentwicklung. Dagegen wird als positiv hervorgehoben, daß die Marienverehrung des Volkes etwas von dem ursprünglichen Recht und dem wesentlichen Platz der Frau in der Religion offenbare. So habe bei aller Repression, die ein an der Jungfräulichkeit Mariens orientiertes Lebensideal mit sich brachte, dieses doch auch emanzipativ-befreiend gewirkt. Denn die jungfräuliche Lebensform ermöglichte der Frau ein autonomes Selbstverständnis, das eben nicht unbedingt durch die Rolle als Mutter oder Ehefrau bestimmt ist. Als Jungfrau ist Maria ein Symbol für einen Menschen, der eigenständig seinen Weg geht und kein „abgeleitetes“ Leben führt, als Mutter von, als Gattin von. Jungfrau meint die Person, „die sich selbst angehört und aus ihrer eigenen Mitte heraus offen für andere, für Gott ist“<sup>38</sup>.

Weil es der feministischen Theologie um den Eigenstand der Frau geht, bemüht sie sich ebenso um eine „eigenständige“ Mariengestalt. Das heißt, Maria darf nicht nur in ihrer Zuordnung zu Jesus gesehen werden. „Wer Maria nur als auf Jesusweisend und als Abbild der Kirche sehen will . . . der unterschlägt die Frage nach der Person und dem Bild von Maria selbst. Was bedeutet Maria in ihrer Eigenheit für die großen Heilserwartungen des Menschen“<sup>39</sup>? Als Antwort auf ihre Mutterschaft zu verweisen, sei unzureichend. Ihren Dienst als leibliche Mutter Jesu werte ja das Neue Testament sehr zurückhaltend. Maria von der Inkarnation her zu verstehen, zwingt uns in jene veralteten Strukturen zurück, „in denen das einzige verbrieftete Recht, das Frauen zugestanden wird, das Recht auf Mutterschaft ist“<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> Ebd., S. 92.

<sup>35</sup> C. J. M. HALKES, Eine „andere“ Maria, in: US 32 (1977) 324.

<sup>36</sup> Ebd., 326.

<sup>37</sup> Vgl. auch R. RADFORD RUETHER, Maria, Kirche in weiblicher Gestalt, München 1980; ds., Das weibliche Wesen Gottes: Ein religiöses Problem von heute, in: Conc 17 (1981) 217–223. C. J. M. HALKES, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh 1980, W. BOROWSKI, Maria und der Feminismus, in: EphMar 32 (1982) 421–427.

<sup>38</sup> C. J. M. HALKES, Eine „andere“ Maria, 332.

<sup>39</sup> Ebd., 331.

<sup>40</sup> R. RADFORD RUETHER, Maria, 90; C. J. M. HALKES, Gott hat nicht nur starke Söhne, 110.

Diese überkommene Sicht werde vom Neuen Testament dadurch korrigiert, daß es gegenüber der Mutter Jesu Maria Magdalena als die profiliertere Gestalt zeichnet; sie war eine „höchst ungewöhnliche“, „unabhängige Frau“; sie steht für eine Art Frauen, „die spätere Kirchenführer nur zu gerne nicht wahrhaben wollten“<sup>41</sup>. Ähnliches gilt für Maria von Bethanien. Leider sind bei der nachbiblischen Ausgestaltung des kirchlichen Marienbildes diese beiden Jüngerinnen Jesu „durch das Symbol der Mutter Maria überschattet worden“<sup>42</sup>. Mit dieser Zurückdrängung der Maria Magdalena hat die Kirche „einen gefährlich eigenständigen Typ Frau durch das traditionelle Frauenbild verdrängt“<sup>43</sup>.

Die biblische Maria werde darum nur recht verstanden, wenn sie als zusammenfassender Name für verschiedene Gestalten steht, für die alttestamentlichen Retterfrauen, für die beiden genannten Jüngerinnen Jesu, für die Jungfrau, wie dann auch für die Mutter Jesu. Zugleich aber bedarf das so zusammengefügte biblische Marienbild der Ergänzung durch die Religionsgeschichte und Psychologie. Erst in diesem breiten Blickwinkel sei eine Mariengestalt zu sehen, „die eine kraftvolle, prophetische und kritische Gestalt ist, die zur Befreiung aufruft, aber zugleich auch menschlich nahe sein kann“<sup>44</sup>.

Die auf die Religionsgeschichte und die Psychologie hin erweiterte Perspektive ermöglicht eine veränderte Beurteilung der Konzilsentscheidung von Ephesus (431). Daß Maria dort als Gottesmutter verkündet werden konnte, hängt zusammen mit dem „Urbedürfnis nach einer göttlichen Frau, nach einem Bild für den kosmischen Grund des Lebens“, in dem die Gläubigen sich selbst erkennen konnten<sup>45</sup>. Und ungeachtet der offiziellen Glaubenslehre blieb Maria für die Seele des Volkes immer „die Erdenmutter“; sie sei „das mütterliche Bild des Göttlichen“<sup>46</sup>. Diese weite Perspektive, die die Ergebnisse der vergleichenden Religionsgeschichte mit einbezieht, ermögliche, die patriarchalischen Gottesbilder (Herr, König) abzulegen und Gott als „Seinsgrund“ zu sehen. Daß Gott lebensspendender Grund und Schoß des Seins ist, sei gerade die unreligiöse Erfahrung, die die marianische Volksfrömmigkeit lebendig gehalten habe<sup>47</sup>.

Das vom Feminismus gezeichnete Marienbild steht auf derselben Ebene wie die zuvor referierten Entwürfe (die lateinamerikanischen ausgenommen): für sie ist Maria ein zusammenfassender Name nicht nur für mehrere biblische Personen, sondern auch für unreligiöse Erfahrungen; Maria erscheint auch hier als Symbol für archetypische

---

<sup>41</sup> R. RADFORD RUETHER, Maria, 45.

<sup>42</sup> Ebd., 90.

<sup>43</sup> Ebd., 45.

<sup>44</sup> C. J. M. HALKES, Gott hat nicht nur starke Söhne, 116.

<sup>45</sup> Ebd., 97.

<sup>46</sup> R. RADFORD RUETHER, Maria, 61 f.

<sup>47</sup> Ebd., 81.



Sehnsüchte und Strukturen der menschlichen Seele. Der Blick auf das verschieden konturierte Bild Mariens helfe, diese Sehnsüchte und Erfahrungen zu akzeptieren und trage so zur Selbstfindung und Befreiung des Menschen bei.

Das Verbindende dieser symbolischen Mariengestalt mit der in Puebla entfalteten *personalen* Sicht der Mutter des Herrn sind die stark prägenden Konturen für das aktuelle Leben der Christen, die sich in beiden Fällen vom Bild Mariens herleiten. Maria ist alles andere als eine belanglose Größe. Ungeachtet der unterschiedlichen inhaltlichen Bestimmung ist Maria nach jedem der hier referierten Entwürfe eine durch und durch maßgebliche Gestalt christlich-religiösen Lebens.

### III. Mariens Gottesmutterschaft

Die Frage, die sich aber nunmehr stellt, lautet: Was trägt ein symbolisiertes Marienbild aus, bei dem der Name Maria von der heilsgeschichtlichen Gestalt der Mutter Jesu abgelöst und ihre Mutterschaft relativiert ist? Mit dem Blick auf die menschliche Seele in ihrer männlich-weiblichen Struktur oder dann auch als Abbild der männlich-weiblichen Wirklichkeit Gottes erreicht man allenfalls eine religionsgeschichtlich-psychologische Allgemeinaussage, die aber wesentlicher Konturen des christlichen, durch die Offenbarung geformten Menschenbildes entbehrt.

Die Kenntnis der menschlichen Seele und der Tiefenschichten des Unbewußten erreicht die übernatürliche Offenbarung nicht. Was hier aufscheint, ist die Sehnsucht und Offenheit des Menschen nach göttlicher Selbstmitteilung; diese selbst aber ist unablösbar in die von Israel bezeugte und in Christus kulminierende Geschichte Gottes mit den Menschen eingebunden. Und darum ist die Menschwerdung Christi das Offenbarungsereignis des Christentums. Die Heilsbedeutung dieses geschichtlichen Ereignisses meint: Gott selbst tritt auf eine gewiß erwartete, aber letztlich doch nicht vermutete Art unmittelbar in der Person Jesu Christi in den Raum der menschlichen Geschichte ein. Hier begründet und erwirkt sein Leben, Sterben und Auferstehen für alle Menschen endgültiges und unverlierbares Heil. Dieses Heil stammt nicht aus der naturhaften Sehnsucht und Innerlichkeit des Menschen oder seiner geschichtlichen Kraft; sondern es ist Gott selbst, der sich in Jesus Christus als der unmittelbar nahe und sich selbst schenkende erwiesen hat.

Auf diesem christologisch-trinitarischen Fundament ist die heilsgeschichtliche Stellung Mariens zu bestimmen; hier sind alle zeichenhaften Aussagen über Maria (neue Eva, Urbild der Kirche . . .) zu verankern; hier haben die Regungen der menschlichen Seele ihr Korrektiv. Es ist ihre geschichtliche Mutterschaft, die Mariens Einzigartigkeit

bestimmt<sup>48</sup>. Ihre leibliche und vollpersonale Beanspruchung bei der Inkarnation zeichnet sie vor allen Frauen aus und qualifiziert ihre heilsgeschichtliche Personalität. Einzig ihr ist in der ganzen Geschichte des Heiles die Aufgabe anvertraut worden, dem endgültigen Kommen Gottes in Christus mit ihrer Mutterschaft zu dienen; allein sie war dazu erwählt, dem Erlöser den Weg in unsere Welt zu eröffnen. Und wegen der gottheitlichen Würde ihres Kindes ist Maria Muttergottes; es ist der ewige Sohn des Vaters; seiner Menschwerdung dient sie mit ihrer Mutterschaft. Tastet man die heilsgeschichtliche Personalität Mariens an und optiert für ein symbolisches Marienbild, das auch noch so fest in der menschlichen Seele verankert sein mag, rührt man an die Fundamente des Offenbarungsglaubens.

Unterstreichen wir derart Mariens Unvertauschbarkeit und damit ihre heilsgeschichtliche Personalität und Einmaligkeit, müssen wir sogleich hinzufügen: es ist ein biblisches Grundgesetz, daß Gottes schöpferisches und begnadendes Handeln immer ein Handeln an konkreten Menschen ist, an Abraham, Isaak und Jacob, an Maria und eben auch an jedem einzelnen Gläubigen. Es war in Israel gewachsene Überzeugung, daß Gott den einzelnen in der Gemeinschaft des Gottesvolkes sucht; und von den Propheten galt, daß sie „durch die Anrede Gottes und in der Entscheidung vor Gott zur Persönlichkeit geworden sind“ und so in ihrem Amt nicht auswechselbar waren<sup>49</sup>. Dieses Grundprinzip, daß jeder Mensch in unvertretbarer Verantwortung in Gottes Heilsgeschichte einbezogen ist, erreicht im Glauben an die Auferstehung, als Zukunft Gottes für jeden Menschen, seine letzte Abrundung. „Sowohl beim Heilsgeschehen in Jesus Christus wie beim einzelnen Menschen handeln immer konkrete Subjekte mit einer eigenen unvertretbaren Geschichte<sup>50</sup>.“ Eine zentrale Aussage des Magnificat ist: kein Leben ist zu unbedeutsam, zu glanzlos und elend, um nicht von Gott groß gemacht werden zu können. Und dies macht seine unverwechselbare Würde und personale Unvertretbarkeit aus. Denselben Gedanken veranschaulicht Paulus mit dem Bild von dem einen Leib Christi, der viele Glieder hat (1 Kor 12, 12 – 31). Hier wird ein Menschenbild ausgesagt, das den einzelnen weder gleichschaltet noch isoliert, sondern ihn als unvertretbares Subjekt fest in die Solidarität und Interkommunikation aller Menschen auf ihrem Weg hin zu Gott einbindet.

Den zuvor hier referierten Entwürfen ging es darum, in Maria ein unreligiöses und zutiefst der menschlichen Seele entsprechendes Symbol darzustellen. Die betrachtende Verwirklichung dieses Symbols wirke befreiend für den Menschen, den entrechteten

<sup>48</sup> Von hierher ist der Abwertung der geschichtlichen Offenbarung durch E. Drewermann (Die Frage nach Maria, bes. 111) zu begegnen. Gewiß spielt bei der Ausgestaltung der Marienverehrung und des Dogmas die menschliche Seele eine Rolle; aber vorgängig zu ihrem Bild und Wort ist das geschichtliche Handeln Gottes. Drewermann rührt an das Offenbarungsverständnis. Auch L. BOFF (Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist, Düsseldorf 1982) ist von hierher zu widersprechen, der in Maria die Inkarnation des Hl. Geistes sieht; damit wäre Maria in die Trinität hineingenommen und eine Unterscheidung zu Jesus wäre nicht mehr möglich. Zur Kritik BOFFs vgl. D. FERNANDEZ, El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff, in: EphMar 32 (1982) 405 – 419.

<sup>49</sup> G. v. RAD, Theologie des Alten Testaments II, München 1968, 86.

<sup>50</sup> D. WIEDERKEHR, Maria und die „neue Frau“, in: MySal Ergänzungsbd. (1981) 247.

Sklaven Südamerikas ebenso wie die um ihre Selbstverwirklichung ringende Frau hierzulande.

Dem ist nun entgegenzuhalten: von einem bloß symbolisch gefaßten Marienbild her läßt sich letztlich nur die generelle Aussage über die männlich-weibliche Struktur des Menschen machen, nie aber eine subjekthafte. Es ist nicht zu sehen, wie auf der Ebene der bloß immanenten religiösen Erfahrung für eine in mitmenschlicher Bezogenheit verwirklichte Existenz unbedingte Unvertauschbarkeit, eben Personalität, zu erreichen ist. Genau das aber ist Inhalt der besonders durch Mariens Mutterschaft konkretisierten biblischen Glaubensgewißheit: jeder einzelne Mensch besitzt von Gott her eine unbedingte Unvertauschbarkeit in seiner Aufgabe für die Geschichte des Heils. Personalität als unverwechselbarer Selbststand läßt sich in dieser strikten Form dann halten, wenn ich an das geschichtlich ereignishaft Handelnde Gottes glaube, wodurch jeder Mensch in direkte Unmittelbarkeit zu ihm tritt und darin über den Tod hinaus auch gehalten wird. Und damit sind menschliche Unantastbarkeit und Freiheit grundgelegt. Hier wird ein Menschenbild sichtbar, das die je persönliche Situation als Mann oder Frau in die Geschichte des Gottesvolkes einbringt, ohne dabei Konkretionen des Menschseins (Mutterschaft, Jungfräulichkeit) wie beim Feminismus ins soteriologisch Unerhebliche abschieben zu müssen. Die Heilsgeschichte mit der Menschwerdung Christi aus Maria als Scheitelpunkt veranschaulicht und bestärkt diese personale und zugleich gemeinschaftliche Sicht des Menschen.

#### IV. Resümee

Der zurückgelegte Gedankengang zeigte einleitend, daß die alte Scheu, den Namen Mariens in die theologische Arbeit einzubringen, nachgelassen zu haben scheint. Ausgesprochen kritische Theologen bringen Maria ins Gespräch und zeigen zugleich weite, bisher ungewohnte Wirklinien, die von diesem Namen ausgehen: Maria als Symbol und Idealbild im persönlichen wie im gesellschaftlichen Freiheitskampf. Da aber das symbolhafte „Marien“-bild die unverwechselbare heilsgeschichtliche Personalität der Mutter Jesu überdeckt und ihre Subjekthaftigkeit zerfließt, tritt sie folgerichtig als Gegenstand der Verehrung, als Fürbitterin und als Bezugsperson unmittelbarer Hinwendung zurück. Die aus diesem „Marien“-bild gezogenen Konsequenzen sind allgemeine Aussagen über die männlich-weibliche Struktur des Menschen, die aber dessen personalen Eigenstand nicht einholen. Umgekehrt veranschaulicht und bekräftigt der Blick auf Maria als Muttergottes die biblische Gewißheit, daß jeder Mensch in unvertretbarer Verantwortung in Gottes Heilsgeschichte einbezogen ist. Das neue Interesse für Maria wird deshalb nur dann Bestand haben und im besten Sinne des Wortes befreiend und emanzipativ wirken, wenn es an ihrer heilsgeschichtlichen Stellung als Gottesmutter anknüpft. Der verehrend-maßnehmende Blick auf sie ermutigt zu einem ausgewogenen Verhältnis von persönlicher Beanspruchung und vorgängigem Eingebundensein in das durch Christus neu geeinte Gottesvolk.

## „Kirche von unten“ als Anfrage an eine heutige Ekklesiologie\*

„Kirche von unten“ – was verbirgt sich hinter diesem Ausdruck, bei dem die einen sich verstanden wissen, andere argwöhnen, es handle sich um eine Kirche, die schon den Keim der Kirchenspaltung in sich trage. „Von unten“: Ein Ort und eine Herkunftsrichtung wird angezeigt. Sofort assoziiert sich ein oppositioneller Ausdruck ähnlicher Struktur: „Von oben“. Es handelt sich hier um eine topographische Metaphorik, längst geläufig zur Kennzeichnung gesellschaftlicher Verhältnisse. Sprechen wir von „unteren“ und „oberen“ Schichten, so wird der vertikale Maßstab zur Metapher, um Rangordnungen in der Gesellschaft anzudeuten.

Nun haben es Metaphern an sich, daß sie semantisch betrachtet schillern. Irgendwie erfassen wir sie intuitiv, andererseits müssen wir ihren semantischen Gehalt erfragen. Metaphern beabsichtigen die Sprengung allzu festgelegter Bedeutungen von Sprachzeichen. Man kann also vermuten, daß die Kombination des Lexems „Kirche“ mit der topographischen Metapher „von unten“ das eingespielte Wort „Kirche“ semantisch verändern will. Fragen wir zunächst stichwortartig einige Autoren, was sie mit dem Ausdruck „Kirche von unten“ intendieren.

### I. „Kirche von unten“ – Problemstellung

Nach N. Greinacher heißt Kirche „von unten“ her sehen vorrangig (und mit Berufung auf den bereits frühen K. Rahner), sie von den einzelnen Gemeinden her sehen (Publik-Forum '82 Nr. 20, S. 27). Gemeinden müssen „mitten“ in der Gesellschaft ihren Ort haben „und so teilnehmen an den Nöten und Freuden der Menschen in dieser Gesellschaft, vor allem an den Leiden der Benachteiligten“<sup>1</sup>.

---

\* Antrittsvorlesung an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln am 9. 2. 1983.

In den Anmerkungen wird z. T. ergänzt, was im Redekonzept nur angedeutet werden konnte. Die Rücksicht auf eine breitere Hörerschaft sollte auch in der hier vorgelegten Fassung nicht vedeckt werden.

<sup>1</sup> GREINACHERS Sicht ist entfaltet und zugleich zusammengefaßt: N. GREINACHER, Kirchliche Gemeinde-Voraussetzung für das Überleben von Kirche, in: H. FRANKEMÖLLE (Hrsg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden, Mainz-München 1981, 294 – 315. Zit. 312. In der Auseinandersetzung mit dem Bischof von Rottenburg hat N. GREINACHER drei Gesichtspunkte herausgestellt: 1. Die Amtsträger der Kirche sollten sich nicht von den übrigen Mitgliedern der Kirche lösen; 2. die Amtsträger sollten sich vielmehr die Sorgen und Probleme der Menschen zu eigen machen; 3. die kirchliche Gemeinde an der Basis sei als die ursprüngliche Verwirklichung von Kirche anzusehen (Publik-Forum Nr. 20, S. 26).



„Kirche von unten“ ist nach Greinacher näherhin die „Gemeinde an der Basis“. Der kritische Unterton (gegen die bundesrepublikanische Gestalt von Kirche) ist dabei unüberhörbar. „Kirche von unten“ meldet also eine institutionskritische und zugleich eine möglichst in der Nähe der Menschen angesiedelte Option von Kirche an<sup>2</sup>.

Für H. Frankemölle<sup>3</sup> ist „Kirche von unten“ gleichzusetzen mit „alternativen Gemeinden“ oder „Basisgemeinden“.

Dazu gehören nach ihm folgende Elemente: 1. Ineinander von Glaube und Alltag unter Beachtung der soziokulturellen Situation auf gelebte Praxis hin und Auswirkung der Einheit von Glaube und Erfahrung auf Verkündigung, Liturgie und Diakonie; 2. überschaubare Glaubensgemeinschaft mit Gruppenorientierung; 3. Selbstverantwortlichkeit der Mitglieder im Glaubensvollzug; 4. im Normalfall Auseinandersetzung mit traditioneller (amtsorientierter) Kirchlichkeit<sup>4</sup>.

Fragt man nach dem Sprachgebrauch von „Kirche von unten“, müssen wohl auch und vor allem Stimmen der südamerikanischen Befreiungstheologie zu Wort kommen. Wieder wähle ich fast willkürlich aus. Eine beinahe narrative Umschreibung hat kürzlich L. Boff<sup>5</sup> vorgelegt: „Das arme, aber gläubige Volk, das fast immer ohne Priester auskommen muß und abseits der Strukturen der institutionellen Kirche lebt, versammelt sich, um das zu tun, was es ohne Priester tun kann: die Bibel lesen. Mit der Bibel lesen diese Menschen dann auch das Buch ihres Lebens, und sie beginnen beides miteinander zu vergleichen. So entsteht eine Gemeinschaft, die an das Wort Gottes glaubt, die also christlich ist und sich aus dem sozialen Elend befreien will. In diesen Gemeinden entsteht ‚Kirche von unten‘, theologisch genauer müßte man sagen: es entsteht Kirche aus dem Glauben des Volkes . . . Durch die Kraft des Wortes beginnt das Volk, sich in Basisgemeinschaften zu organisieren, so daß man zutreffend sagen kann: Die Gemeinschaften der Armen besitzen das, was theologisch das Wesen der Kirche ausmacht: Sie

---

<sup>2</sup> Die Kluft zwischen Bischöfen bzw. Bischofskonferenz einerseits und dem (ebenfalls herrschaftlichen) Zentralkomitee und dem deutschen Katholizismus vergrößere sich zusehends; die Hierarchie trage selbst wesentlich dazu bei, daß die religiöse Gleichgültigkeit wächst, weil mutige Reformen ausbleiben; gegen mehr linksorientierte katholische Gruppierungen seien Bischöfe wiederholt bürokratisch vorgegangen. Der Dialog mit der kritischen Jugend unterbleibe. Ein Gespräch zwischen „IKvu“ und offiziellem Katholikentag sei nicht zustande gekommen.

<sup>3</sup> Die Jesusbewegung als Basisgemeinde?, in: Kirche von unten, 36–61.

<sup>4</sup> „Dort wo die konkreten Glaubenserfahrungen von Menschen mit dem Alltag dieser Menschen etwas bzw. besser: alles zu tun haben, wo der konkrete Glaube in ganz bestimmter soziokultureller Situation in überschaubaren Glaubensgemeinschaften ernst genommen wird, wo er in der Praxis – stückweise – verwirklicht wird, wo in Verkündigung, Liturgie und Diakonie diese Einheit von Glaube und Erfahrung beachtet wird, die einzelnen Gruppenmitglieder sich als selbstverantwortliche Subjekte des Glaubensvollzugs ernst genommen wissen, wo Gruppen und Gemeinden sich in dieser Intention bilden (in der Regel wohl in Auseinandersetzung mit einem traditionellen, hierarchischen, primär am kirchlichen Amt orientierten Kirchenmodell), läßt sich von alternativen Gemeinden, von ‚Kirche von unten‘, von Basisgemeinden u. ä. sprechen.“ (Kirche von unten, 40.)

<sup>5</sup> Kirche aus dem Glauben des Volkes. Ein Gespräch mit LEONARDO BOFF, in: HK 36 (1982) 542–549.

wollen *communitas, congregatio fidelium* sein . . . Die Basisgemeinschaften sind Kirche im vollen Sinn des Wortes. Sie verkörpern eine Kirche, die kraft des Geistes Gottes aus dem Glauben des Volkes geboren wird“ (545 f.). „Kirche von unten“ ist für Boff also der ungenauere Ausdruck für „Kirche aus dem Glauben des Volkes“. Sie ist Kirche im Vollsinn oder „Kirche als Ereignis des Heiligen Geistes“ (ebd.). Die Opposition „von unten“ – „von oben“ will Boff offensichtlich überwinden<sup>6</sup>.

Basisgemeinden in Südamerika sind somit soziologisch bei den verarmten unteren Schichten des Volkes zu finden. Für Horst Goldstein<sup>7</sup> dient dabei „Basis“ (ähnlich wie „Volk“) als analytischer Begriff zur Beschreibung „der Machtlosen, Beherrschten, Unterdrückten und Entfremdeten“ als Gruppen einer Nation (213). Zur Bestimmung von „Basisgemeinden“ hebt er drei Elemente heraus: 1. Die Basisgemeinde als „die dem Lebensraum der Menschen angenäherte Parzellierung der hierarchisch verfaßten . . . Diözesankirche“; 2. Eine Frömmigkeit, die sich im Engagement bewahrheitet, indem Jesus Christus (zum erstenmal) als der „cristo liberador“ erfahren wird; 3. Evangelisierung in der Situation der Unterdrückung auf Befreiung hin als Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu (213 f.).

Kehren wir in unseren europäischen Raum zurück. J. B. Metz<sup>8</sup> meint, „Basis“ in der Kirche entstehe dann, wenn sich die Betreuten ändern und sich weiterhin nicht mehr wie Betreute benehmen. Nach seiner Meinung geht die Entwicklung von der „vorbürgerlichen Betreuungskirche“ über die „bürgerliche Angebots- bzw. Service-Kirche“ zur „nachbürgerlichen Initiativkirche“ (111. 115). Erst diese könne die Religion des Bürgers, der sie im Grunde gar nicht mehr an sich heranläßt, durch Einübung eines solidarischen Subjektseins und durch Verbindung von Erlösung und Befreiung in einer Basisgemeinde als „convivium der Freude und des Trostes“ (123) überwinden.

P. Eicher<sup>9</sup> hat in ähnlicher Form diese Problemstellung wie Metz aufgegriffen und vertieft und ist der Zuversicht, daß der Basisgemeinde die Integration von Glaube und Leben in Ansätzen gelingt, indem sie die von Marx diagnostizierte Trennung von Religion (= „Überbau“) und Alltagsleben (= „Basis“) überwindet.

<sup>6</sup> Vgl. PUEBLA Nr. 263, wo gegen „Volkskirche“, die aus dem Volk hervorgeht, kritisch eingewendet wird, Kirche sei immer „Initiative ‚von oben her‘, vom Geist, der sie erweckt, und vom Herrn, der sie zusammenruft“. Vgl. den Einwand der HK 545: Boff bestreitet nicht das Wirken des Geistes, bestreitet jedoch, daß der Geist an die hierarchische und institutionalisierte Kirche gebunden sei. Er wirkt zumal in den Armen des Kontinents. Die Frucht dieses Wirkens sind gerade die Basisgemeinschaften (545 f.) als Aufbruch im Volk. Vgl. näherhin L. BOFF, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinde in Lateinamerika, Mainz 1980.

<sup>7</sup> Basisgemeinden in Lateinamerika, in: Kirche von unten, 212–226.

<sup>8</sup> „Wenn die Betreuten sich ändern.“ Unterwegs zu einer Basiskirche, in: DERS., Jenseits Bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München-Mainz 1980, 111–127.

<sup>9</sup> Die Zeit der Basis-Gemeinde, in: Kirche von unten, 78–99.

Was ist das Ergebnis dieser kurzen Bestandsaufnahme?

1. „Kirche von unten“ ist im südamerikanischen Kontext eindeutig eine Kirche aus den unteren Schichten. Es geht dabei um die Option für eine Kirche der Armen, die auch auf die europäische Theologie einwirkt.
2. „Kirche von unten“ zeigt einen Prozeß der Entstehung von Kirche an, der sich von traditioneller Art unterscheidet. Ausgesprochen oder nicht entsteht eine organisatorische Spannung zwischen neu entstehender Kirche und überkommener Kirche, zumal wenn diese das Gewand bürgerlicher Religion trägt.
3. „Kirche von unten“ versteht sich in unseren Breiten als alternative christliche Lebensform, in der die bürgerliche Gebrauchsreligion mit ihrer Trennung von Religion und Leben, Sonntag und Alltag überwunden werden soll. Politisches Engagement, zumal für die Belange der Dritten Welt und Gesellschaftskritik werden dabei groß geschrieben.
4. „Kirche von unten“ will sich als Kirche im vollen Sinn des Wortes verstehen, obwohl sie normalerweise noch unterhalb der Organisationsgröße „Pfarrei“ ansetzt.

Dieses Ergebnis ist nun zugleich eine Anfrage an heutige Ekklesiologie und als solche auf den ersten Blick ein eher konfessionell-katholisches Problem. Dahinter scheint sich aber auch eine Frage von nicht geringer ökumenischer Brisanz zu verbergen.

Meine theologische Argumentation wird sich auswahlweise um die Beantwortung der Frage bemühen, ob sich das ekklesiologische, bisher oppositionelle Denkschema „von oben“ – „von unten“ begründet überwinden läßt. Wenn unsere Argumentation gelingt, dürfte am Ende nicht mehr der Argwohn stehen: „Kirche von unten“ beruht auf soziologisch-marxistischer, „Kirche von oben“ hingegen auf theologischer Sicht der Kirche. Oder anders formuliert: Es geht um die einigermaßen grundlegende Frage, ob eine hierarchisch von oben nach unten konzipierte „Deszendenz-Ekklesiologie“ auf allen Ebenen durch eine korporationsrechtliche *Communio*-Ekklesiologie ersetzt werden kann, die dann auch religionskritischen Einwänden besser standhält. Die Behandlung dieses umfassenden Problems muß sich in diesem Rahmen freilich auf ausgewählte ekklesiologische Perspektiven begrenzen.

## II. „Kirche im Miteinander“ – ein Lösungsvorschlag

### 1. Zur ekklesiologischen Weichenstellung des Zweiten Vaticanums

Das Zweite Vaticanum steht ekklesiologisch an einer offensichtlichen Schnittlinie, bei deren Beurteilung man nicht mit dem Seziermesser an die Texte herangehen darf, ohne in allzu offenkundige Aporien zu geraten<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Vgl. M. SECKLER, Über den Kompromiß in Sachen der Lehre, in: DERS., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1980, 99 – 109 (vgl. bes. Anm. 39f.).

Vertieft man sich in den Sprachgebrauch des Konzils<sup>11</sup>, so stellt man zunächst fest, daß das Lexem „Kirche“ im strengen Sinn nur zur Bezeichnung der „Universalkirche“ (*ecclesia universalis* u. ä.) und der „Teilkirche“ (*ecclesia particularis* u. ä.) verwendet wird. „Teilkirche“ bedeutet jedoch nicht die Ortsgemeinde, sondern die „Diözese“. Für die nächst kleineren Gruppierungen „Pfarrei“ oder „Gemeinde am Ort“ wird das Lexem „Kirche“ nur noch mit Vorbehalt verwendet, wenn auch nicht im rein metaphorischen Sinn, wie es von der Familie als „*velut ecclesia domestica*“ (Hauskirche) gebraucht wird.

Überspitzt könnte man sagen: Je mehr an die Basis, dorthin, wo Menschen Gemeinden bilden, um so vorsichtiger wird das Wort „Kirche“ verwendet, obwohl das Konzil in „*Lumen gentium*“ Nr. 26 zugibt, daß das Neue Testament eher umgekehrt denkt und vor allem die Gemeinde am Ort „Kirche“ nennt. Der Ausdruck „Kirche von unten“ findet sich selbstverständlich im Zweiten Vatikanum nicht. Geklärt wird, wie Winfried Aymans überzeugend darstellt, in einer einprägsamen Kurzformel das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirche (= Diözese), wenn in *Lumen gentium* Nr. 23 von den „Teilkirchen“ (*ecclesiae particulares*) gesagt wird, „in ihnen und aus ihnen (bestehe) die eine und einzige katholische Kirche“ (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*)<sup>12</sup>.

Aber dieser Ansatz wird nicht „nach unten“ weitergegeben, obwohl die spät dem Text zugewachsene Nr. 26 die weichenstellende Aussage enthält: „Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen (*in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus*) anwesend (*vere adest*)“<sup>13</sup>.

Schon in einem frühen Aufsatz hat K. Rahner von der Nr. 26 der Kirchenkonstitution prophetisch gesagt: „Die neue, zukünftige Kirchenerfahrung wird sich einmal hier antizipiert finden“<sup>14</sup>.

Daß die Verhältnisbestimmung von Universal- und Einzelkirche nicht nach unten weitergegeben wird, kann man auch aus einem Vergleich der Nummern 27 und 28 der

<sup>11</sup> Vgl. W. AYMANS, Die *Communio Ecclesiarum* als Gestaltgesetz der einen Kirche, in: AKathKR 139 (1970) 69–90 (zum Sprachgebrauch 70–75); H. WIEH, Konzil und Gemeinde, Frankfurt 1978, 122–125.

<sup>12</sup> Vgl. AYMANS, 80.

<sup>13</sup> Vielleicht deutlicher in der Liturgiekonstitution Nr. 42: „*Nam quodammodo repraesentant [sc. parochiae] Ecclesiam visibilem per orbem terrarum constitutam.*“

Vgl. auch H. MÜLLER, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung, Wien 1971 (= Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. 25).

<sup>14</sup> K. RAHNER, Das neue Bild der Kirche, in: Schriften zur Theologie VIII (1967) 336. RAHNER ist sich insofern treu geblieben, als er möchte, daß Basisgemeinden bei uns nicht neben oder gegen Pfarreien entstehen, sondern „daß die Pfarrgemeinde selbst Basisgemeinde . . . wird“ (jetzt in: K. RAHNER, Praxis des Glaubens, hrg. v. K. LEHMANN und A. RAFFELT, Zürich-Freiburg u. a. 1982, 263). L. BOUYER, Die Kirche II, Einsiedeln 1977, 120, macht sich den Ansatz der Ekklesiologie bei der Gemeinde voll zu eigen, wenn er Kirche als eine „konkrete Sache“, d. h. als „Versammlung durchaus konkreter Menschen“ versteht.



Kirchenkonstitution ersehen. Die Bischöfe betrachten sich nicht (mehr) als „*vicarii*“ des Papstes; aber die Presbyter „hängen in der Ausübung ihrer Gewalt von den Bischöfen ab“ (*quamvis pendeant*) (28).

Gerade an diesen Texten wird deutlich, was vielleicht für die Ekklesiologie des gesamten Konzils gilt: Das deszendenzrechtliche Begründungsschema bleibt wirksam, obwohl die theologischen Ansätze schon in eine andere Richtung weisen. Dies gilt von der feierlichen Lehre des „*ius divinum*“ des Bischofsamtes und der vielfach beschworenen Kollegialität der Bischöfe, die wiederholt<sup>15</sup>, besonders aber in der „*Nota explicativa praevia*“ zur Kirchenkonstitution deszendenzrechtlich zurückgeholt werden<sup>16</sup>. Dies gilt auch von der Deszendenzlinie, die von der bischöflich-diözesanen Ebene „nach unten“ (auf die Ebene der Ortsgemeinde) führt, obwohl auch hier die theologischen Ansätze in den Nummern 26 und 28 den Weg in eine *Communio*-Ekklesiologie weisen könnten. Einerseits kann nämlich von einer Abhängigkeit des Presbyters vom Bischof die Rede sein und folglich der konkreten Ortsgemeinde mit Wortverkündigung und Sakramentenfeier der Titel „Kirche“ nur mit Vorbehalt zugesprochen werden; andererseits sind es gerade das Wort und die Feier der Eucharistie, die die einzelne Gemeinde in die „ganze Bruder- (und Schwestern-) schaft“ hineinbinden, so daß die Gemeinde wird, was sie feiert (26) und der Presbyter in der Feier der Eucharistie nicht als Vertreter des Bischofs, sondern „*in persona Christi*“ handelt (28). Aber Nr. 23 in Nr. 26 weiterzuführen und zu sagen, die Diözese bestehe „aus und in“ den Gemeinden am Ort, ja vielleicht sogar zu lehren, die Universalkirche sei eine große Gemeindenkonföderation, hat das Konzil nicht gewagt. Zu sehr stand das Bischofsamt im Zentrum<sup>17</sup>. Wenn K. Lehmann sagt: „Die Kirche existiert zunächst als Gemeinde“<sup>18</sup>, so wird er sich mit dieser Aussage ebenso wenig eindeutig auf das Zweite Vaticanum berufen können wie Boff und alle diejenigen, die versuchen, Kirche „von unten“, d. h. von dem „Ort“ her, wo Menschen leben, leiden und sterben, zu begründen. Dies muß m. E. konstatiert werden,

<sup>15</sup> Dies könnte man in der Tat an vielen Stellen des Konzils aufzeigen. (Vgl. bes. „*Christus dominus*“ mit dem kritischen Kommentar von K. MÖRSDORF, in: LThK E II 148 ff.)

<sup>16</sup> Vgl. die bereits von SECKLER gemachten kritischen Bemerkungen bis hin zu Anm. 39 seines Artikels. Der große Beitrag von B. NEUHEUSER, Gesamtkirche und Einzelkirche (in: G. BARAUNA [Hrsg.], *De Ecclesia I*, Freiburg u. a. 1966, 547–573) ist noch ganz unter dem Eindruck geschrieben, daß das Zweite Vaticanum einen bedeutenden Durchbruch zur patristischen *Communio*-Ekklesiologie zustande brachte. Die inzwischen bewußter gewordene Gemeinetheologie und die inzwischen offenkundigeren Defizite des Konzils, die wir anzudeuten versuchten, hat Neuheuser wohl noch nicht sehen können. Zur Neuorientierung der Ekklesiologie seit dem Konzil vgl. D. WIEDERKEHR, Die Kirche als Ort und Subjekt des Heilsgeschehens, in: *MySal Erg.* Bd. (1981) 251–263.

<sup>17</sup> Dies hat auch K. LEHMANN kritisch angemerkt: *Neuer Mut zum Kirchesein*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 54; MÜLLER, *Episkopat und Presbyterat*, bes. 331–351, ist bestrebt, möglichst das Gemeinsame von Episkopat und Presbyterat herauszuarbeiten. Die von ihm vorgeführten Hintergründe des Textes mahnen aber eher zur Skepsis. Vgl. MÜLLERS Ausführungen 363 f.

<sup>18</sup> Ebd. 29.

wenn man mit den dennoch aufspürbaren Ansätzen des Zweiten Vaticanums weiterkommen will<sup>19</sup>.

Wo aber liegen die weiterführenden theologischen Ansätze des Konzils? Sie liegen m. E. dort, wo die neutestamentliche Ekklesiologie pneumatologisch und sakramententheologisch, zumal eucharistietheologisch eingeholt wird. Die Lehre vom „gemeinsamen Priestertum“ (Nr. 10) und vom „prophetischen Amt aller Getauften“ (Nr. 12) führt konsequenterweise zu einer fundamentalekklesiologisch orientierten Communio-Ekklesiologie. Ihre Konturen sollen im folgenden kurz bedacht werden.

## 2. Konturen einer (fundamentalen) Communio-Ekklesiologie<sup>20</sup>

Es ist allgemein bekannt, daß unser deutsches Wort „Kirche“ vom griechischen Wort „kyriakā“ abzuleiten ist, das ein Ergänzungswort zum griechischen „ekklāsia“ darstellt, welches Eingang in die romanischen Sprachen fand. Frei nach Hollerweger<sup>21</sup> könnte man die Kombination beider Lexeme so übersetzen: „Die dem Kyrios (Jesus) zugehörige öffentliche Bürgerversammlung.“ Solche Umschreibung setzt also das Bekenntnis zu Jesus von Nazaret als des von Jahwe angenommenen Gekreuzigten voraus und kann somit als neutestamentlich vertretbare Kurzformel der Ekklesiologie verstanden werden.

Vorösterlich sind es vielleicht nur wenige kurze Wörter, die den Anfang einer von Jesus intendierten Erneuerungsbewegung im Judentum seinerzeit unter dem Aspekt des kommenden Reiches auf „ekklāsia“ hin begründen: „*Deute opiso mou* – Auf, hinter mir (her)!“ Mit wenigen, namentlich Angesprochenen beginnt es, am See, mitten im

<sup>19</sup> An dieser Stelle wäre eine Auseinandersetzung mit L. WEIMER, *Die Lust an Gott und seiner Sache*, Freiburg-Basel-Wien 1981, notwendig. Gerade wenn man das Anliegen, Gnadentheologie und Ekklesiologie in engste Beziehung zu setzen, teilt, muß bemerkt werden, daß das Werk ekklesiologisch in mancher Hinsicht hinter seinen gnadentheologischen „Stichgrabungen“ zurückbleibt. Die faszinierenden ekklesiologischen Ansätze – vgl. S. 36, wo von „Einheit von Gemeinden“ gesprochen wird – bleiben aufs Ganze merkwürdig idealistisch, als habe es in der Ekklesiologie nie Strömungen gegeben, die den Aufbau einer durch „(heilige) Herrschaft“ zusammengehaltenen geschlossenen „Kontrastgesellschaft“ betrieben. Leider unterbleibt bei WEIMER eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums. (Vgl. unten Anm. 39.)

<sup>20</sup> Für die folgenden Überlegungen erscheint immer noch grundlegend: J. RATZINGER, *Primat, Episkopat und Successio Apostolica*, in: K. RAHNER – J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Freiburg-Basel-Wien 1961, 37–59. Hier findet sich bereits vor dem Zweiten Vaticanum eine patristisch inspirierte Communio-Ekklesiologie, die dann auch im Konzil umrißhaft aufgenommen werden sollte. Für den ntl. Hintergrund unserer Überlegungen vgl. J. HAINZ, *Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg 1982. (Zum eucharistischen Kontext bes. 175 f.); G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 115–124 (et pass.).

<sup>21</sup> W. J. HOLLERWEGER, *Konflikt in Korinth ...*, München <sup>1</sup>1981, 11.

Alltag (Mk 1, 16 – 20)<sup>22</sup>. Es ist hier nicht zu schildern, was weiter geschieht<sup>23</sup>. Als am Ende der ntl. Zeit das Johannesevangelium bedenkt, was denn aus Jesu Initiative geworden sei, spricht es in den Abschiedsreden – im bewußten Kontrast zu einer Gesellschaft voller Abhängigkeit – von den Jüngern als den Freunden Jesu (vgl. Jo 15, 15), um damit anzudeuten, daß sich Jesus den Seinen wie ein Freund anvertraut hatte und so eine Geschichte des Anvertrauens von Mensch zu Mensch, wie unter Freunden eröffnete<sup>24</sup>. Der sich den Seinen auf solche Weise Anvertrauende wäscht ihnen die Füße. Die Dialektik von Erniedrigung und Erhöhung durchzieht das ganze Johannesevangelium. Ein ekklesiologisches Abhängigkeitsschema verbietet sich von dieser späten neutestamentlichen Sichtweise, es sei denn, man reserviere die Freundschaft für die Amtsträger der kommenden Generationen. Ntl. Communio-Ekklesiologie wird hier grundgelegt.

Ein anderer Ausgangspunkt im NT ist die Eucharistie. Da für das Zweite Vaticanum die Eucharistietheologie ganz unbestritten die Basis für die Entwicklung der Communio-Ekklesiologie ist, soll darauf kurz eingegangen werden. Die expressive Gestik des Mahles, die wir aus der ntl. Gemeindefradition in mehrfacher Überlieferung haben, stellt im Vergleich mit der sonstigen jüdischen oder hellenistisch-römischen Praxis und

<sup>22</sup> Die Historizität der Berufungsperikope wird auch heute noch durchaus mit verschiedenen Akzenten beurteilt. Die gattungsbedingte Gestaltung der Perikope läßt aber wohl noch durchscheinen, daß die Jüngerberufung in den Kontext (des Anfangs) der Basileia-Predigt Jesu gehört. Die Historizität der Logien ist damit freilich nicht als solche erwiesen. Nicht jeder Exeget wird der Perikope jene sieben historischen Elemente wie R. PESCH zusprechen. Vgl. R. PESCH, Das Markusevangelium I, Freiburg-Basel-Wien 1977, 108 – 116 und J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus I, Zürich u. a., 1978, 71 – 76. GNILKA resümiert: „Außer allen genannten Personennamen sind diese (sc. die historischen Details) der Beruf der Männer, ihre Beheimatung am See und vor allem die charismatische Vollmacht Jesu, in seine eigene Nachfolge zu bestellen. ‚Historisch‘ wird sich der Anschluß dieser Männer an Jesus allmählicher und verwickelter vollzogen haben . . .“ (75).

<sup>23</sup> Es kommt uns hier nur auf den Gedanken an, daß das innovatorische Handeln Jesu „mit-menschlich“ mit An-sprechen beginnt, sich in der Mitte des alltäglichen Lebens vollzieht und in der nördlichen Peripherie Palästinas etwas beginnt, was sich – nicht zuletzt durch die Bestellung der „Zwölf“ – auf ganz Israel ausrichtet. Vgl. u. a. H. FRANKEMÖLLE, Die Jesusbewegung als Basisgemeinde?, in: Kirche von unten, 36 – 61 (Lit.), wobei die Auseinandersetzung mit G. THEISSEN (49) besonders aufschlußreich erscheint.

<sup>24</sup> Zur philosophischen Bedeutung dieses Aspekts vgl. M. THEUNISSEN, Der Andere. Berlin-New York 1977, 483 – 507 (Theorie des Existentiellen). Auch bei J. MOLTSMANN, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, findet sich ein schöner Abschnitt: „In der Freundschaft Jesu“ (134 – 140). MOLTSMANN erinnert auch an Lk 7, 34 par Mt 11, 19 (= Q): Als Menschensohn wird Jesus zum „Freund der Zöllner und Sünder“. Nach Moltmann gilt: „Freundschaft ist die vernünftige Leidenschaft für eine wahrhaft menschliche Gemeinschaft und die durch Treue gefestigte Zuneigung zueinander . . . Ohne die Kraft der Freundschaft und ohne das Ziel einer freundlichen Welt bleiben die Klassen- und Herrschaftskämpfe ohne menschliche Hoffnung“ (135). „Die Jünger werden durch den Tod des Freundes für immer seine Freunde“ (136). Vgl. H. SCHLIER, in: MySal IV/1, 138 f., wo von Freundschaft im Zusammenhang mit anderen Bildworten gehandelt wird (Freunde – Brüder – Kinder – die Seinen – Herde – Weinstock – Rebzweig u. a.). LG Nr. 28 läßt Joh 15, 15 (in Anspielung) nur für das Verhältnis Bischof – Priester zu!

Deutung des Mahles eine so gewagte Innovation überkommener Gestik und Mahlin-terpretation dar, daß sich die exegetischen Gründe verstärken, hier scheine eine innovatorische Mahlpraxis Jesu selbst – von den Sündermählern bis zu einem möglichen Abschieds- oder gar Paschamahl – durch<sup>25</sup>. Die eucharistische Feier bezieht nach ntl. Verständnis – in nicht-ntl. Sprache gesagt – den Jüngerkreis interaktiv ein und konstituiert ihn durch den ästhetischen Nachvollzug der expressiven Gestik Jesu als Kirche auf die Basileia hin. In der Mahlgemeinschaft ereignet sich jene eschatologische Öffnung des „homo in se curvatus“ auf Jahwe hin und zu solidarischem Mit-sein, das die kommunikative Kompetenz ekklesialer Existenz aus der Teilnahme am Schicksal Jesu hervorgehen läßt. Aus 1 Kor 11 wird genügend deutlich, daß sich eine Gemeinde dem damit verbundenen Anspruch samt dessen sozialen Implikationen u. U. auch versagen kann. Das zu werden, was die Gemeinde feiert, wie es in *Lumen gentium* Nr. 26 angedeutet wird, verlangt viel „rettende und bewußtmachende Kritik“, d. h. viel kritische Rückbesinnung auf die kanonische Eucharistietradition und viel Mut, daraus die ethischen und sozialen Konsequenzen zu ziehen. Ein um einen Tisch versammelter Kreis von Menschen, der in diesem Sinn lernt, sich dem Vermächtnis Jesu zu stellen, muß wohl als „Kirche“ im Vollsinn angesehen werden. Paulus nennt die korinthische Gemeinde, der er so entschieden ins Gewissen redet, in 1 Kor 1, 2 dennoch „Gemeinde/Kirche Gottes, die in Korinth lebt“ (*tā ekklēsia tou theou tā ousā en Korintho*). Aber ebenso deutlich zeigt sich, daß eine Kirche am Ort, die soziologisch durchaus als „Kirche von unten“ angesehen werden kann – wenn auch nicht einfach als Kirche der unteren Schichten, wie Gerd Theissen gezeigt hat<sup>26</sup> – theologisch eine höchst exzentrische Größe darstellt. Paulus kritisiert sie nicht „von oben“, sondern aus ihrer „Exzentrizität“, die zu ihrem innersten Wesen gehört: von der Jesustradition her, die die Gemeinde von Korinth gerade am „Kanon“ des Evangeliums Jesu mißt. Lukas, dessen Eucharistietradition der paulinischen nicht völlig fernliegt, hat bekanntlich den Jüngerdisput um die hierarchische Rangfolge in den Abendmahlssaal verlegt. „Unter euch soll es nicht so sein . . .“ (vgl. Lk 22, 24–30).

Man könnte wohl zeigen, daß überall dort in den Konzilstexten, wo die ntl. Eucharistietradition beschworen wird, auch der Weg in eine konsequente Commu-nio-Ekklesiologie eröffnet wird. Nun hat Aymans<sup>27</sup> in seinem bedeutenden Beitrag zu einer Ekklesiologie der „Communio“ schon darauf aufmerksam gemacht, „daß die Gesamtkirche material, das heißt in bezug auf den Inhalt der Grundvollzüge der Kirche

<sup>25</sup> Der exegetische Nachweis für diese Sicht kann hier nicht geführt werden. Orientierend, wenngleich tendentiell historisierend und zugleich für die Mk-Priorität eintretend, R. PESCH, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Freiburg-Basel-Wien 1978; vgl. auch J. BLANK, *Das Herrenmahl als Mitte der christlichen Gemeinde im Urchristentum*, in: DERS., *Vom Urchristentum zur Kirche*, München 1982, 219–253. Er bietet einen engagierten Überblick und hebt den eschatologischen Aspekt besonders hervor.

<sup>26</sup> G. THEISSEN, *Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums*, in: DERS., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1979, 231–271. THEISSEN spricht von „Liebspatriarchalismus“ (269) und meint damit, daß sich die kleinen Leute in der Gemeinde um mehr oder weniger wohlhabende Familien gruppieren.

<sup>27</sup> Wir beziehen uns erneut auf die in Anm. 11 zitierte Arbeit.



in Wort und Sakrament, nicht über das hinausreicht, was in der Teilkirche an kirchlicher Sendung vollzogen wird“ (81). Nach seiner Meinung müsse aber ein „äußeres Element“ hinzukommen, das dafür Sorge trägt, daß die Gesamtkirche, die in und aus den Teilkirchen besteht, weder eine einzige Superdiözese wird, noch ein auf Freiwilligkeit beruhender Kirchenbund (vgl. 82). Was bleibt übrig, als zuletzt doch wieder zu einem hierarchischen Schema zurückzukehren und die Metapher vom Leib – Haupt auf die Verfassung der Gesamt- und Teilkirche zu übertragen. Aymans faßt wohl das Zweite Vaticanum angemessen zusammen, wenn er von einer „communio hierarchica“ spricht (90).

Hier könnte man sich an einen interessanten Sachverhalt erinnert sehen, den der bekannte Mediävist Walter Ullmann für die Rechtsgeschichte des Mittelalters nachgewiesen hat: In der Begegnung der beiden Rechtstraditionen, des römischen und des germanischen Rechts, zeigt sich, daß das römische Recht Autorität „von oben“ zu begründen sucht, während das germanische Lehenrecht ein „common law“ mit der Tendenz, sich „von unten“ zu begründen, hervorbringt<sup>28</sup>. Beide stießen aufeinander, wobei auf die große Entwicklung hin gesehen für den Bereich der katholischen Kirche das sog. „Deszendenzrecht“ gegenüber dem „Aszendenzrecht“ bis heute vorherrscht.

Eine der Schnittlinien dieser Auseinandersetzung verlief im 15. Jahrhundert im „Konziliarismus“, der auch mitten in die Kölner Universitätsgeschichte hereinreicht. Der niederländische Theologe Heimerich van de Velde, 1425/26 Lehrer des Nikolaus von Kues hier in Köln, schrieb als Konzilsvertreter der Universität Köln in Basel ein bedeutendes konziliaristisches Werk (*De ecclesiastica potestate*). Als er bald nach seiner Rückkehr aus Basel in Köln (1434) mehr für die Oberhoheit des Papstes eintrat, und somit der Kölner Universitätsdoktrin widersprach, wurde er von einem seiner Schüler, der inzwischen Rektor in Köln geworden war, arrestiert<sup>29</sup>.

Eine zweite Schnittlinie scheint im und nach dem Zweiten Vaticanum zu verlaufen. Auch nach Aymans hat sich die Verfassungsgeschichte der Kirche bis hinein in das Zweite Vaticanum an die Deszendenztheorie gehalten und immer wieder vor allem die Stellung der Zentralgewalt herausgestellt (vgl. 78 f.). Mit den theologischen Ansätzen des Zweiten Vaticanums würde ich jedoch gegen dessen deszendenzrechtliche Konsequenzen und gegen Aymans' Forderung einer „communio hierarchica“ dafür plädieren, in Zukunft mit größerer Entschiedenheit das Communio- und Repräsentationsprinzip, das im Zweiten Vaticanum immerhin auch schon am Werk ist, das zum Grundbestand der konziliaren Ekklesiologie gehört und das zudem mit den neutestamentlichen

---

<sup>28</sup> Vgl. W. ULLMANN, *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter*, Göttingen 1974. Deszendenztheorie ist nach ULLMANN theokratisch (vgl. 75), Aszendenztheorie begründet Gewalt bei den Gliedern der Gemeinschaft oder im einzelnen (42 f.).

<sup>29</sup> Vgl. A. BLACK, *Council and Commune. The conciliar movement and the fifteenth-century heritage*, London 1979, 58 – 84 (bes. 58 – 60). BLACK macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Konziliaristen des 15. Jahrhunderts bei aller Verschiedenheit Gedanken des Zweiten Vaticanums vorwegnahmen (83). Vgl. neuerdings meinen Beitrag: *Konziliarismus und Verfassung der Kirche*, in: *Conc 19* (1983) 522 – 526 (und weitere Beiträge des Heftes 8/9).

Ansätzen der Ekklesiologie samt ihrer Ämtertheologie besser zu vereinbaren ist, dem Vergessen zu entreißen. Die nachkonziliaren Ansätze bei den konkreten Gemeinden und die Basisbewegungen könnten so in eine grundsätzlich kommunikative Ekklesiologie besser eingeordnet werden.

Wenn heute auch in der politischen Öffentlichkeit wiederholt Spannungen zwischen fundamentaldemokratischen und repräsentationstheoretischen Ansätzen zur Diskussion stehen, so ist dies ein in der Ekklesiologie konziliaristischer Provenienz hinreichend bekanntes Problem<sup>30</sup>. Die überraschende Aussage von Lumen gentium Nr. 12, die „universitas fidelium“ könne im Glauben nicht irren, ist beste konziliaristische Tradition und gerät nur dann mit einer Ämtertheologie in Konkurrenz, wenn man vergißt, daß die Kirche nicht durch die Ämter, sondern die Ämter durch die Kirche begründet werden. Ämter sind ihrem Wesen nach – was immer sie noch sein mögen – „repräsentativ“, d. h. die Kirche „vergegenwärtigend“<sup>31</sup>. Dies bedeutet auf allen Ebenen einen Anspruch und eine Kompetenzbegrenzung: Einen Anspruch, weil ein kirchliches Amt die Kirche vergegenwärtigt; Begrenzung, weil immer zu fragen ist, ob es auch tatsächlich die Kirche vertritt, und zwar auf den verschiedenen Ebenen, von der Gruppe bis zur internationalen Kirche. Die „apostolische Sukzession“ wird immer wieder als ein Argument gegen ein fundamentalekklesiologisches Verfassungsdenken und für ein Rechtsdenken, das sich „von oben nach unten“ begründet, ins Spiel gebracht. Aber man kann die „apostolische Sukzession“, statt vertikal, auch kommunikativ begründen, auf den verschiedenen Ebenen des Handelns. Die Verpflichtung der Kirche und ihrer Ämter auf die Apostel würde dann bedeuten, daß Kirche bis heute ihren einzigen Grund in dem „Mit-Menschen“ Jesus von Nazaret, dem „Freund der Zöllner und Sünder“ (vgl. Lk 7, 34 par [= Q]) hat, d. h. in dessen Sein-mit-anderen und Sein-für-andere. Damit hängt es zusammen, daß nicht nur der einzelne Glaubende, sondern auch jede Gemeinde, so sehr sie an der Basis der Gesellschaft lebt, „exzentrisch“ bleibt, d. h. sich nicht aus sich begründen kann, und somit die „congregatio fidelium“ der Sache Jesu verpflichtet bleibt<sup>32</sup>. Es muß deshalb gerade in einer konsequenten Communio-Ekklesiologie auf allen Ebenen der Glaubenskommunikation und der Diakonie den verpflichtenden Austausch und die institutionalisierte Horizonterweiterung geben. Der Verzicht auf eine

<sup>30</sup> In meiner Beschäftigung mit den Basler Konziliaristen ist mir die wiederholte Argumentation begegnet, die Idealform von kirchlicher Kompetenz sei eigentlich die Versammlung aller. Erst wenn dies nicht mehr möglich erscheint – wie eben seit den Tagen der Apostel – müssen repräsentative Versammlungsformen gefunden werden, die dann freilich der „universitas“ aller Glaubenden dienstverpflichtet bleibt. Vgl. meine inzwischen erschienene Arbeit: Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel [1431 – 1449], Mainz 1983 (= Tübinger Theol. Studien Bd. 19).

<sup>31</sup> Dies kann durchaus dahingehend vertieft werden, daß mit der Kirche auch die Bedingung ihrer Möglichkeit, d. h. der Kyrios, dem die Kirche ihre Existenz verdankt, vergegenwärtigt wird. Dies impliziert nicht zuletzt ein eucharistischer Ansatz, wie wir ihn versuchten.

<sup>32</sup> Der Gedanke der Exzentrität der Kirche durchzieht – in anderer Sprache – auch die Kirchenthesen W. PANNENBERGS. Vgl. W. PANNENBERG, Thesen zur Theologie der Kirche, München 1974 (1970). Dies führt u. a. dahin, daß das Amt nicht einfach „beliebiger Willensbildung der Gemeinden“ anheimgestellt wird, auch wenn damit die Mitverantwortung aller nicht aufgehoben wird (42).

deszendenztheoretische Begründung der kirchlichen Ämter auf verschiedenen Ebenen bedeutet kein Verkündigungs- oder Leitungsverbot. Im Gegenteil. Die Belange des Evangeliums müssen entschieden vertreten werden. Aber auch keine amtliche Vertretung ist aus sich mächtig, sondern eingebunden in die Gemeinschaft der Glaubenden<sup>33</sup>.

Die institutionalisierte Einbindung jeder auch noch so kleinen Gemeinde von Glaubenden an der Basis in die universale Gemeinschaft aller Glaubenden mit ihren Leidens-, Todes- und Auferstehungsgeschichten durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt eine kommunikative Ekklesiologie vor allzu leichter – progressiver und konservativer – Verführbarkeit<sup>34</sup>. Das Modell, das G. H. Mead zur Verhältnisbestimmung von Individuum, konkreter Gesellschaft und universaler Kommunikationsgemeinschaft vorgeschlagen hat<sup>35</sup>, könnte u. a. dazu führen, „Kirche von unten“ von Jesus her als „Kirche im Miteinander“ so zu beschwören, daß sie der Kritik der je idealeren Verwirklichung universaler Kommunikationsgemeinschaft (als „ecclesia universalis“) im Horizont der Basileia standhält.

### 3. „Kirche im Miteinander“ und die religionskritische Frage

In seiner eindrucksvollen Platoninterpretation „Paideia“ kommt Werner Jäger<sup>36</sup> zu dem Ergebnis, Platon bedenke die Neubegründung des menschlichen Gemeinwesens von der Situation des Menschen, „wie sie im Leben und Sterben des Sokrates sich ihm darstellte“. So geschehe die Neubegründung des Menschen auf den „Staat, der in ihm selbst“ ist (965)<sup>37</sup>. Wenn eine Neubegründung von Kirche als Gemeinschaft ansteht,

---

<sup>33</sup> Ich bin mir bewußt, daß damit zur Ämterfrage im Rahmen einer Communio-Ekklesiologie noch nicht Hinreichendes gesagt ist. Daß ein kirchliches Amt weniger von oben als „von der Seite“ kommt, zeigte schon RATZINGER in dem genannten Beitrag. Wenn „successio“ und „traditio“ ursprünglich so nahe beieinanderliegen und noch dazu ein Weitergeben von Person zu Person betreffen (45), dann ist „successio apostolica“ geradezu als „amtliche Diachronie“ zu bezeichnen, die jede Gemeinde in die Jesus-Tradition hineinbindet. Das Kommen der Botschaft „von anderen her“ begründet die Kirche durch die Jahrhunderte. Die Sakramentalität des Ordo sichert dies noch einmal auf andere Weise. Auf eine Auseinandersetzung mit der neueren Literatur zur Ämterfrage muß hier verzichtet werden.

<sup>34</sup> Nach E. SCHILLEBEECKX, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981, 119, „gehört christliche Solidarität mit anderen Gemeinden zum Wesen selbst der kleinsten kirchlichen Basisgruppen“. Ob eine Gemeinde, die autark ihre Amtsträger bestellt, genügend kommunikativ-diachron handelt (vgl. 200), sei bezweifelt.

<sup>35</sup> Vgl. E. TUGENDHAT, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt/M. 1979, 245 – 292 (mit Bezug auf G. H. MEAD, Mind Self and Society, Chicago 1934); J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns Bd. II, Frankfurt/M. 1981, 11 – 75.

<sup>36</sup> W. JÄGER, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen (Photomech. Nachdruck in einem Band), Berlin-New York 1973.

<sup>37</sup> Es sei dahingestellt, ob ULLMANN mit seinem Urteil über Platons theokratisch-deszendenz-theoretischer Staatsbegründung recht hat. Vgl. Individuum und Gesellschaft, 75, mit Paideia, 877 – 901 (et pass.).

scheint es um eine ähnlich fundamentale Frage zu gehen, die den Menschen als solchen betrifft.

In einer überzeugenden Analyse hat Gerd Neuhaus in seiner jüngst erschienenen Dissertation gezeigt, wie grundsätzlich W. Benjamin die Leidensgeschichte der Menschheit nicht nur in einem gesellschaftskritischen Rahmen, sondern noch fundamentaler im Rahmen der menschlichen Todesproblematik bedachte. Horkheimer hat in diesem Punkt Benjamin bekanntlich entschieden widersprochen, was jedoch Benjamin nicht zur Aufgabe, sondern zur Vertiefung seiner jüdisch-messianischen Schau geführt hat. Die Skepsis gegenüber politischen Heilskonzepten ist so fundamental geworden, daß ihm nur noch die Berufung auf die messianische Zeit inmitten der Geschichte als möglicher Kontrast der Leidensgeschichten der Menschheit erscheinen wollte<sup>38</sup>.

Eine Kirche, die sich von der „Pro-Existenz“ Jesu her versteht, weist einen Weg in eine radikale Humanität, die den Tod in ihre Rechnung einbezieht, ohne dabei der Todes- und Jenseitsmystik zu verfallen. Sie kann nicht nur bei den sozial unteren Schichten der Gesellschaft ansetzen, sondern muß in eine noch radikalere „Basis“ des Menschseins vorstoßen, ohne dabei freilich die sozialen Vorgegebenheiten zu überspielen<sup>39</sup>. Hier liegt der Wahrheitskern jener dialektischen Denkansätze, die nur von der großen Lösung her die kleinen Schritte bedenken wollen. Religion ist nicht einfach die Hochrechnung menschlicher Wünsche, sondern deren „Durchbrechung“<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> G. NEUHAUS, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust?*, Düsseldorf 1982, 303–314.

<sup>39</sup> Bezüglich der eulogisch-eucharistischen Tendenz trifft sich mein Vorschlag in vieler Hinsicht mit den Überlegungen L. WEIMERS. (Vgl. Lust an Gott und seiner Sache 283–303 et pass.). Selbst die kritischen Bedenken gegen eine nur verbale Berufung auf die „Basisgemeinde“ als Ort der Theologie der Befreiung (279) könnte ich – falls sie bei Schillebeeckx u. a. zuträfen – teilen. Weitere kritische Vertiefung hätte freilich folgendes zu bedenken: Nicht nur die „Basisgemeinde“ im Kontext der Befreiungstheologie, sondern überhaupt jede Verwirklichung von Gemeinde steht in der Gefahr, die fundamentale „Sache Gottes in Jesus“ durch die eigene Vereinssache, durch Betriebsamkeit oder durch progressives oder konservatives „Allotria“ zu ersetzen. Erst eine bei WEIMER nicht mehr entfaltete *Communio-Ekklesiologie* mit ihren Ansätzen beim leibhaftigen und zugleich milieuverhafteten Menschen sowie seiner – zugebenen! – Sehnsucht nach vollendeter, d. h. den Tod überwindender Gemeinschaft in der *Basileia Gottes* und mit ihren Konsequenzen für ihre internationale Gestalt (als faszinierender Kontrast gegen sonstige gesellschaftliche und politische Entfremdungstendenzen) könnte eine *Ekklesiologie* anvisieren, die aus ihrem eucharistischen Zentrum heraus der Zusammenführung der Vielen zu freundschaftlichem Miteinander dient, ohne auf die Kritik möglicher „(heiliger) Herrschaft“ von oben nach unten zu verzichten. Die Auseinandersetzung um die tragfähigere Theoriebildung – die zugegebenermaßen immer auch mit Idealvorstellungen von Kirche einhergeht! – hat hoffentlich erst begonnen. Gerade eine Stellvertretungsekklesiologie darf weder verfassungsmäßig noch bezüglich der Verteidigung und eigenen Praxis der Menschenrechte hinter die anerkannten außerkirchlichen Standards zurückfallen. Die von WEIMER mit Recht beschworene „Ek-stasis“ der Kirche (vgl. 24) in Verbindung mit seinem Offenbarungsverständnis (als „Fund Gottes“ von oben und von unten) (vgl. 211) dürfte mit Jesus den konkreten Menschen selbst (als Mensch vom anderen her und auf den anderen hin) zum Ort der *Ekklesiologie* machen. Doch dies müßte in einer konsequent kommunikativen Theologie aufgezeigt werden.

<sup>40</sup> Vgl. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 150: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.“



An dieser Stelle wäre es angebracht, uns mit den Konzeptionen von Metz und Eicher auseinanderzusetzen<sup>41</sup>. Beide Autoren verfolgen ein Gemeindebild, das sich nicht mehr als Überbau über gesellschaftlich-bürgerliche Lebens- und Wirtschaftsformen verstehen soll. Beide sind auf je ihre Weise überzeugt, daß eine Basiskirche den „schönen Schein“ der Sonntagskirche, der den Alltag nur um so grauer und religionsloser macht, überwinden muß. Unser hier vorgeschlagenes Konzept von Kirche mit der Eucharistie im Zentrum paßt in alles andere als in die bürgerliche Konsumreligion. Vielleicht können Menschen wirklich nur in „Basisgemeinden“, die sich als Freundeskreise Jesu neu konstituieren, dafür gewonnen werden. Der lebendige Umgang mit dem Evangelium Jesu und mit den ästhetisch immerhin anspruchsvollen Feiern sind nicht der beliebig billig zu habende „schöne Schein“ über einem sonst grauen Alltag, auf den kein Licht fällt. Ästhetische Vollzüge sind in den Gemeinden jenen Feuerwerken in der Nacht vergleichbar, die nach Adornos Metapher anzeigen, daß ihr Licht leuchtet, indem sie verglühn und noch im Verglühn rufen: „Wir gehen nicht unter“ (*non confunder*)<sup>42</sup>. Vor allem die eucharistische Feier ist ein „Aufleuchten“, in dem uns der „Durchbruch“ Jesu vom Tod zum Leben vor Augen geführt wird. Aber dieses Aufleuchten will in unsere menschliche Existenz überführt werden, und zwar in einem Aufbrechen der Kirche aus dem Inneren des je-einzeln, das als solches in das kommunikative Miteinander der Glaubenden drängt, die für-einander und für andere ein „Sakrament der Rettung“ werden: am konkreten Ort und weltweit.

Wo Leben und Tod in solcher Weise immer wieder in symbolischer Interaktion durchmessen wird, entsteht eine Gemeinde, die die Hoffnung auf die totale Verwandlung mit sich trägt. Kommunikative Formen des Zusammenlebens und des sozialen Handelns sind dann die kleinen aber auch geforderten Schritte aus der Konsequenz dieser Hoffnung. Die Priorität des göttlichen Gnadenhandelns in der Gemeinde kann nicht angetastet werden, ohne daß die Gemeinde an ihrer mit-menschlichen Struktur etwas einbüßt. Ich bin überzeugt: So verstandene „Basis-Kirche“, wird ihre Existenz jenseits gesellschaftlicher Funktionalität begründen, ohne für die Gesellschaft und die Entwicklung der Menschheit konsequenzenlos zu bleiben. Aber auch die innerkirchliche Entwicklung bis hinein in die Gestaltung von Recht und Verfassung wird von einer eucharistisch inspirierten *Communio*-Ekklesiologie nicht unberührt bleiben. Um der Sache willen, um die es dabei geht, lohnt sich m. E. ein Disput über „Kirche von unten“. Er berührt die kirchlichen Kleingruppen (als Freundeskreise Jesu) ebenso wie eine internationale, eines Tages vielleicht ökumenisch verfaßte Christenheit.

<sup>41</sup> Vgl. die in Anm. 8 und 9 genannten Beiträge.

<sup>42</sup> Vgl. TH. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1970, 125 – 132. 199.

## Zweck und Ursprung der hagiographischen Literatur in Nordafrika\*

Wie man weiß, ist die christliche Literatur in lateinischer Sprache zum erstenmal in Nordafrika am Ende des 2. Jahrhunderts durch einen datierbaren hagiographischen Text bezeugt, und sie hat dann dort bis nach der Vandalenzeit, das heißt bis in das 7. Jahrhundert, weitergeblüht. Um alle hagiographischen Texte dieser fünfhundertjährigen Periode durchzugehen, würde der mir zugemessene Raum zu klein sein. Deshalb werde ich meine Darstellung auf das älteste Jahrhundert beschränken und mit dem Jahr beschließen, in dem die afrikanische Hagiographie in all ihren literarischen Hauptgenera dokumentiert ist. Diese Zeitspanne erstreckt sich ungefähr vom Jahr 180 bis zum Jahr 260 n. Chr.

In der Tat, die erste christliche, lateinische, datierbare Schrift finden wir in den Akten des Martyriums der Scillitanischen Märtyrer, die am 17. Juli 180 in Karthago hingerichtet wurden. Sie sind zugleich das erste lateinische Beispiel von sogenannten prokonsularischen Akten. Ungefähr zwanzig Jahre später, nämlich nach dem 7. März 203, wurde dann die *Passio Perpetuae* und ihrer Gefährten verfaßt. Mit dieser Urkunde sind wir im Besitz eines Berichtes, der in der antiken christlichen Hagiographie dem griechischen Martyrium Polycarpi an Wichtigkeit gleichkommt. Nach weiteren fünf- und zwanzig Jahren entstanden dann, anläßlich der valerianischen Verfolgung (257 – 259), mehrere hagiographische Schriften, die sich meistens an ältere literarische Vorbilder anlehnen, aber in einem Fall ein neues hagiographisches Muster schufen. Es handelt sich einerseits um die Akten des Martyriums des heiligen Cyprian, des Bischofs von Karthago, der am 14. September 258 enthauptet wurde, um die Passionen der Märtyrer von Lambaesis, Marianus, Jakobus und Gefährten vom 6. Mai 259, und der Märtyrer von Karthago, Lucius, Montanus und Gefährten vom 23. und 25. Mai desselben Jahres, – Urkunden, die klar in der Nachfolge der schon existierenden stehen – und andererseits um eine Biographie desselben Cyprian aus der Hand seines Diakons Pontius, die Harnack mit Recht „die erste christliche Biographie“ genannt hat. All diese Schriften sind kurz nach dem Tod der verschiedenen Märtyrer verfaßt worden. Das gleiche kann man nicht von einem anderen Dokument sagen, das uns nur in einer Fassung des 6. Jahrhunderts erhalten ist, von dem man aber mit Gewißheit sagen kann, daß sein Ursprung ebenfalls in die frühe Zeit des 3. Jahrhunderts zurückreicht. Ich meine das Martyrologium von Karthago, das eine Quelle für das Martyrologium Hieronymianum gewesen ist.

---

\* Für den Druck geringfügig überarbeiteter Text einer Gastvorlesung, die der Verfasser am 21. Dezember 1982 im Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz gehalten hat.

Kurz gesagt, mit diesen aus den Jahren 180 – 260 stammenden Dokumenten sind die literarischen Gattungen bezeugt, welche die afrikanische Hagiographie der frühchristlichen Zeit aufweist: die sogenannten prokonsularischen Akten, die Passionsberichte, die christliche Biographie und die Martyrologien. Damit bleiben allerdings einige hagiographische Gattungen außerhalb unseres Blickfeldes: die sogenannten hagiographischen Romane, welche Passionen verarbeiteten, die dem neuen Geschmack der späteren Zeit oder den Forderungen des Streites zwischen Donatisten und Katholiken angepaßt wurden, sowie die Wunderberichte von Märtyrern, die in Afrika erst in der Zeit des heiligen Augustinus entstanden sind. Deshalb handelt es sich bei den von mir hier untersuchten Quellen um solche Dokumente, die man allgemein zu den authentischen rechnet. Auch in diesem Punkt erklärt sich meine Wahl aus der Notwendigkeit, mich kurz zu fassen.

Ich kann dennoch nicht umgehen, meiner Untersuchung kurze Quellen- und Literaturangaben vorzuschicken. Man lese unsere Texte in der letzten Ausgabe der Ausgewählten Märtyrerakten von R. Knopf, G. Krüger und G. Ruhbach<sup>1</sup>. Wer in der französischen Sprache bewandert ist, kann eine Übersetzung der afrikanischen Passionen in einem meiner Bücher lesen<sup>2</sup>. Was die dazugehörige Literatur, die seit dem Anfang des Jahrhunderts erschienen ist, betrifft, so muß zuerst das monumentale Werk von Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, genannt werden, dessen zwei erste Bände die Texte der älteren Zeit in historisch-literarischer Sicht eingehend behandeln<sup>3</sup>. Man muß immer noch, wenn auch kritisch und ergänzend, auf dieses Werk zurückgreifen. Dasselbe gilt von dem Buch des Großmeisters der Bollandisten, Hippolyte Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*<sup>4</sup>. In ihm wurden zum erstenmal die Grundprinzipien der wissenschaftlichen Kritik der Märtyrerberichte systematisch dargelegt; doch muß es in manchen Punkten durch neuere Literatur ergänzt und verbessert werden. Was nach ihm erschienen ist, betrifft nur Teilaspekte oder -fragen unserer Problematik. Ich denke an die Note agiografiche von Pio Franchi de' Cavalieri, soweit sie unsere afrikanischen Märtyrer betreffen, an die Werke von Giuseppe Lazzati und Giuliana Lanata und an meine eigene Studie über Bibel und Hagiographie,

<sup>1</sup> (4. Aufl. Tübingen 1965) = Sammlung ausgewählter Kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Neue Folge 3. (Nach dieser Ausgabe wird im laufenden Text zitiert. Alle hier behandelten Märtyrerakten sind dort zu finden.)

<sup>2</sup> *Saints anciens d'Afrique du Nord* (Tipografia Poliglotta Vaticana 1979). [Deutsche Übersetzungen einiger wichtiger, hier erwähnter oder behandelter Texte finden sich, übersetzt von G. RAUSCHEN, in der Bibliothek der Kirchenväter<sup>2</sup> Bd. 14: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten 2 (Kempten – München 1913); übersetzt von O. HAGEMEYER in: Ich bin Christ. Frühchristliche Märtyrerakten (Düsseldorf 1961) = Alte Quellen neuer Kraft; Übersetzungen nordafrikanischer hagiographischer Texte auch bei K. GAMBER, Sie gaben Zeugnis. Authentische Berichte über Märtyrer der Frühkirche (Regensburg 1982) = *Studia patristica et liturgica*, Beih. 6, 62 – 99; die Texte bei GAMBER sind jedoch bisweilen etwas gekürzt und werden ohne innere Zählung der Abschnitte abgedruckt. Die umfänglichste Sammlung von Texten bietet A. HAMMAN, Das Heldentum der frühen Märtyrer (Aschaffenburg 1968) = Texte zur heiligen Geschichte; doch handelt es sich hierbei um die deutsche Übertragung einer französischen Übersetzung aus dem Urtext. Eine Übersetzung der Vita Cypriani des Pontius findet man in der Bibliothek der Kirchenväter<sup>2</sup> Bd. 34: Caelius Cyprianus Sämtl. Schr. 1 (Kempten – München 1918) 8 – 31].

<sup>3</sup> Bd. 1 (Paris 1901), Bd. 2 (Ebd. 1902). Neue anast. Aufl. Brüssel 1963.

<sup>4</sup> (Brüssel 1921. 2. verbesserte Aufl. 1966) = *Subsidia hagiographica* 13B.

die im Verlag Peter Lang erscheinen soll und sich mit dem Problem der Benutzung der Bibel in den Märtyrerakten der ersten Jahrhunderte beschäftigen wird<sup>5</sup>.

So komme ich nun zu meinem Thema: Ursprung und Zweck der hagiographischen Literatur in Nordafrika. Ich werde es an Hand von fünf afrikanischen Texten entwickeln. Bei diesen Texten handelt es sich um die „Acta Scillitanorum“, um die „Passio Perpetuae et sociorum“, um die „Acta Cypriani“, um dessen „Biographie“ von Pontius und um das „Martyrologium Carthaginense“. Den Ursprung der afrikanischen Hagiographie muß man in den „Akten der Scillitanischen Märtyrer“ suchen. Wenngleich es in den Akten keinen Anhaltspunkt für die Zeit ihrer Abfassung gibt, sondern nur für die des Todes der Märtyrer, so darf man doch annehmen, daß sie kurz nach dem Tod der Märtyrer verfaßt wurden. Dazu berechtigt uns der Vergleich dieser Akten mit den späteren, über deren Niederschrift wir besser unterrichtet sind, und besonders die Tatsache, daß die *Passio Perpetuae* unzweideutig auf die Scillitanischen Akten anspielt. Jedoch sind uns diese nicht unberührt überliefert worden. Das sieht man am Fehlen des Verhörprotokolls über Namen, Beruf und Vergehen der angeklagten Christen. Weiterhin sind einige Ausdrücke von christlicher Hand geändert oder hinzugefügt worden. Insbesondere muß die trinitarische Formulierung der Schlußdoxologie aus dem fortgeschrittenen 4. Jahrhundert stammen. Diese Besonderheiten weisen schon auf den christlichen Gebrauch dieses Textes hin, der im folgenden noch besser zum Vorschein kommen wird. Auch muß gesagt werden, daß die Akten der Scillitanischen Märtyrer keinen absoluten Anfang dieses literarischen Genus darstellen, denn als authentische Prokonsularakten gehen ihnen die des heiligen Justinus, des Philosophen, der in Rom in den Jahren 163 – 167 gestorben ist, voran.

Noch lehrreicher ist die „*Passio Perpetuae*“, deren Kompilator sich als Augenzeuge der Märtyrer vorstellt. Ein Johanneswort zitierend sagt er nämlich von sich selbst: „Was wir gesehen und berührt haben, das verkünden wir“ (1 Joh 1, 1 – 3). Mehr noch: Er begnügt sich im Grunde damit, autobiographische Dokumente, die von den Märtyrern selbst stammen, zusammenzufügen und zu ergänzen. Von Perpetua schreibt er nämlich: „Sie selbst hat uns die ganze Geschichte ihres Martyriums hinterlassen, die sie mit eigener Hand und nach eigener Art geschrieben hat“ (Kap. II). Diesen Bericht schließt Perpetua mit folgenden Worten: „Soweit, was ich getan habe bis zum Vorabend der Spiele (d. h. des Todes). Deren Verlauf soll ein anderer, wenn er will, berichten“ (Kap. X, 7). Dann folgt die Erzählung des Saturus, die vom Kompilator folgenderweise eingeleitet wird: „Auch der gesegnete Saturus hat diese seine Geschichte schriftlich niedergelegt“ (Kap. XI, 1). Dann kommt wieder der Kompilator zu Wort: „Soweit die außergewöhnliche Geschichte der Märtyrer Saturus und Perpetua, von ihrer Hand geschrieben“ (Kap. XIV). Schließlich läßt er von eigener Hand den Bericht über den Tod der Märtyrer im Amphitheater folgen.

<sup>5</sup> P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Note agiografiche* 1 – 8 (Rom 1902 – 1935) = *Studi e testi* 8; 9; 22; 24; 27; 33; 49; 65; G. LAZZATI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri dei primi quattro secoli* (Torino 1956); G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali* (Milano 1973); V. SAXER, *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles* (Bern – Frankfurt a. M. voraussichtlich 1984).



So sind wir genau über die Herkunft der verschiedenen Stücke der Passio unterrichtet: die Visionsberichte stammen von den Märtyrern selbst, die anderen Teile vom Kompilator. Im ganzen ist sie ein vollständig zeitgenössisches Schreiben.

Auch über den von ihm intendierten Zweck unterrichtet uns der Kompilator. Das erfolgt im Prolog, wo er einen Vergleich zwischen der Heiligen Schrift und den Märtyrerberichten anstellt. Es sagt nämlich folgendes: „Wenn die Glaubensbeispiele der Alten, die Gottes Gnade bezeugen und die Menschen erbauen, darum niedergeschrieben wurden, damit ihre Verlesung, sozusagen durch die Vergegenwärtigung des Geschehenen, Gott die Ehre und dem Menschen Trost bringen, warum denn sollten dann die neueren Beispiele, die gleichfalls dazu geeignet sind, beides zu bewirken, nicht auch schriftlich dargelegt werden?“ (Kap. I, 1). Der Vergleich wird mit einer Steigerung weitergeführt, denn für die neuere Zeit ist der Heilige Geist in viel reicherm Maß als für die vergangene versprochen worden (Apg 2, 17 f.; Joel 2, 28). Ich zitiere weiter: „Da wir nämlich in gleichem Maß wie die Prophezeiungen auch die neueren Gesichte, die ebenso verbürgt sind, anerkennen und ehren und die anderen Werke des Heiligen Geistes gleichfalls zu den Heiligen Schriften rechnen, deswegen müssen wir auch sie notwendigerweise niederschreiben und zur Ehre Gottes feierlich vorlesen“ (Kap. I, 4). Dann schließt der Kompilator folgendermaßen: „So wollen auch wir, Brüder und Kinder, verkünden, was wir gesehen und berührt haben, damit Ihr, die Ihr anwesend waret, der Herrlichkeit Gottes eingedenk seiet, und Ihr, die Ihr sie jetzt beim Zuhören erkennt, mit den Märtyrern in Gemeinschaft tretet, und durch sie mit dem Herrn Jesus Christus“ (Kap. I, 5).

Ich hebe die Stellen, die uns über den Zweck, den der Kompilator mit seinem Schreiben verfolgt, unmißverständlich belehren, nochmals hervor. Er behauptet zuerst: „Die alten Schriften werden vorgelesen, *vetera fidei exempla, in litteris digesta, lectione repraesentantur*“ (Kap. I, 1. Das Zeitwort *repraesentari* leite ich, der Klarheit und Kürze wegen, aus dem Hauptwort *repraesentatio* ab.) Das Niederschreiben und Vorlesen soll auch mit den neueren Schriften, d. h. mit den Märtyrerakten, geschehen: *necessario et digerimus et lectione celebramus* (Kap. I, 4). So hat der Kompilator die Passio Perpetuae verfaßt, nicht nur weil er dafür den Auftrag von Perpetua selbst erhalten hatte, sondern auch deshalb, damit sie auf gleiche Weise wie die Heilige Schrift in der Kirche als liturgische Lesung verwendet werde. Daß diesem Wunsch auch tatsächlich Rechnung getragen wurde, das ersehen wir später aus der Vita Cypriani des Diakons Pontius, von der noch die Rede sein wird. Aus dem Gebrauch der Vita Perpetuae als liturgische Lesung erhellt m. E. auch die Vermutung, daß das gleiche mit den Acta Scillitanorum geschehen ist oder geschehen sollte.

So kommen wir jetzt zu den „Akten des Martyriums des heiligen Cyprian“. Dieses Dokument ist uns in einer komplexen literarischen Form und in einer ebenso komplexen handschriftlichen Überlieferung erhalten geblieben, in denen man aber auch die Indizien seines Ursprungs und seines Gebrauchs sehen kann.

Es besteht aus zwei Verhörprotokollen und aus narrativen Elementen über die Ereignisse, die den beiden Audienzen folgten. Die handschriftliche Überlieferung wurde

am Anfang dieses Jahrhunderts eingehend von Richard Reitzenstein und vor zehn Jahren von Giuliana Lanata behandelt<sup>6</sup>, so daß es genügt, auf diese grundsätzlichen Arbeiten zu verweisen. Vom ersten Protokoll wissen wir sicher, daß es schon im Winter 257/258 im Umlauf war, da die zur Zwangsarbeit in den Bergwerken verurteilten Bischöfe aus Numidien davon Kenntnis hatten und es in einem an Cyprian geschriebenen Brief *Acta proconsulis* nannten<sup>7</sup>. Das gleiche muß auch mit dem zweiten Protokoll geschehen sein, jedoch haben wir dafür nur indirekte Hinweise. So in der *Passio Mariani*, Kap. VI, 10–14, in der *Passio Montani*, Kap. XI, 2; XIII, 1; XXI, 3–4, und besonders in der *Vita Cypriani* des Pontius, Kap. XI und XVI–XVII. Auch läßt sich den Predigten des heiligen Augustinus manches über den Zustand der Akten zu seiner Zeit entnehmen. Darüber habe ich in meinem Buch über „Tote, Märtyrer und Reliquien in Afrika“ geschrieben<sup>8</sup>. Aus all diesen Indizien darf man wohl schließen, daß die Akten des heiligen Cyprian, welche zwei Protokolle und den dazwischen stehenden narrativen Text umfaßten, sicher schon zur Zeit des heiligen Augustinus existierten und als liturgische Lesung dienten.

Auch über den Zweck der Abfassung dieser Akten besitzen wir klare, wenn auch nur mittelbare Zeugnisse. Zwar weisen die Doxologie der Akten und verschiedene Einzelheiten über Verbannung und Tod des Märtyrers auf einen liturgischen Gebrauch des Dokumentes, jedoch sind diese Partien erst später bezeugt. In den augustinischen Predigten hingegen ist die Verwendung der Akten als liturgische Lesung gut und häufig bezeugt. Im Vergleich mit der *Passio Perpetuae* darf man annehmen, daß auch die *Acta Cypriani* von Anfang an zu diesem Zweck verfaßt worden sind.

Unter den Märtyrerberichten bleibt uns noch die „Biographie des heiligen Cyprian“ zu behandeln. Deren Autorschaft wurde von Hieronymus<sup>9</sup> Pontius, dem Diakon des heiligen Cyprian, zugeschrieben. Wie der Kompilator der *Passio Perpetuae* war auch Pontius – aber nur zum Teil – Augenzeuge der von ihm berichteten Ereignisse, und zum anderen Teil hat er etliches von Gewährsmännern erfahren. So drückt er sich nämlich selbst aus: *si quibus eius interfui, si qua de antiquioribus comperi*<sup>10</sup>. Seine Absicht war es eigentlich nicht, eine Biographie, sondern vielmehr eine Lobschrift über seinen Meister zu verfassen: *ut ad posteros quoque nostros incomparabile et grande documentum in immortalem memoriam porrigatur et ad exemplum sui litteris digeratur*, „damit auch unseren Nachkommen ein unvergleichbares und großes Dokument zum unsterblichen Andenken des heiligen Cyprian bleibe und sein Beispiel schriftlich erhalten sei“<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> R. REITZENSTEIN, Die Nachrichten über den Tod Cyprians. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyrerliteratur = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1913, 14; G. LANATA, a. a. O.

<sup>7</sup> CYPRIAN, Ep. 77, 2 (CSEL 3, 2, 834 f. HARTEL).

<sup>8</sup> *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles* (Paris 1980) = *Théologie historique* 55, 203–204.

<sup>9</sup> *De viris illustribus*, Kap. 68 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften 11 [1895, Nachdr. Frankfurt 1968] 39 BERNOULLI).

<sup>10</sup> PONTIUS, *Vita Cypriani*, Kap. II (CSEL 3, 3, XCI, 22–XCII, 1 HARTEL).

<sup>11</sup> Ebd. Kap. I (XC, 11 f.).

Hier sei mir eine kurze Kritik und Verbesserung des von Hartel veröffentlichten Textes erlaubt. In seiner Edition liest man *dirigantur* an Stelle von *digeratur*. Dieses letzte Wort steht bei ihm nur im Variantenapparat. Aber zu Unrecht. Wenn es wahr ist – was man schwerlich bestreiten kann –, daß Pontius die Cyprianbiographie in Angriff genommen hat, um seinem Bischof ein der Passio Perpetuae ebenbürtiges Monument zu errichten, so ziemt es sich, daß er auch deren Thematik und Wortschatz wieder aufgriff, denn nur so konnte der wenig begabte Pontius einigermaßen mit ihr in Konkurrenz treten. Das hat er schon mit den Worten *documentum* und *exempla* versucht, die im Prolog und Epilog der Passio stehen. Um so besser noch mit dem Ausdruck *litteris digeratur*, der in der gleichen Passio eine zentrale Stelle einnimmt und der m. E. auch im Prolog der Vita Cypriani stehen muß. Deswegen wird man gut daran tun, ihn in einer kommenden kritischen Edition der Vita Cypriani aus der Varianten-Etage in den Text zu verweisen.

Die Absicht des Diakons Pontius kommt aber noch besser im sofort folgenden Passus zum Vorschein. Er schreibt nämlich weiter: „Es wäre schwer zu dulden, daß einerseits unsere Vorfahren Märtyrern, die aus dem Laien- und Katechumenenstand kamen, soviel Ehre zollten, daß sie viel, ja sozusagen alles, über sie geschrieben haben und so deren Ruf auf uns kommen ließen, die wir damals noch nicht geboren waren, wenn man andererseits das Leiden eines so großen Bischofs und Märtyrers wie Cyprian überginge<sup>12</sup>.“ So hat sich Pontius zur Biographie des heiligen Cyprian entschlossen, um mit dem Kompilator der Passio Perpetuae zu wetteifern und nichts vom Leben und Tod seines Meisters der Vergessenheit anheimfallen zu lassen. Ob ihm sein Vorhaben gelungen ist, bleibt dahingestellt, denn einerseits gleicht nichts weniger einer Biographie als seine Lobschrift, und andererseits bleiben seine literarischen Fähigkeiten weit hinter denen des Kompilators der Passio Perpetuae zurück. Daß er aber dieses Vorhaben wirklich gehabt hat, geht klipp und klar aus seiner Redeweise hervor und versteht sich nur aus der Berühmtheit, die der Passio Perpetuae schon zu seiner Zeit als liturgischer Lesung zuteil geworden ist.

Es bleibt mir noch, ein letztes Dokument in Betracht zu ziehen. Ich meine das „Martyrologium von Karthago“ oder vielmehr seine älteste, zwar nicht auf uns gekommene, aber doch denkbare Form. So wie es uns überliefert ist<sup>13</sup>, stammt es aus der Zeit nach dem Tod des Bischofs Eugenius von Karthago († 6. September 505) und vor dem seines Nachfolgers Bonifatius (523 – 535). Daß es aber schon vor der Vandalenzeit in einer früheren Form vorlag, ergibt sich aus der Tatsache, daß es eine Quelle für das Martyrologium Hieronymianum war, dessen erste und italische Fassung in die Zeit von 431 – 450 anzusetzen ist. Es kommt hinzu, daß man im karthagischen Dokument mehrere Redaktionsschichten feststellen kann, so daß man es als ein von Anfang an in steter Entwicklung befindliches Dokument ansehen muß. Es ist nämlich das Schicksal der für den Kultgebrauch bestimmten Urkunden, daß sie, solange sie im Gebrauch sind, nie in einer abgeschlossenen und unveränderten Form dastehen, sondern immer für die Aufnahme neuer Heiliger offen bleiben und von Zeit zu Zeit eine neue Auflage benötigen. Wenn wir sie aber in einer erstarrten Form vorfinden, so sind sie sicher außer Gebrauch geraten.

<sup>12</sup> Ebdm. Kap. I (XC, 12 – XCI, 1).

<sup>13</sup> Text bei H. LIETZMANN, Die drei ältesten Martyrologien (Bonn 1911) = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 2, 4 – 6.

Bis in welche Zeit man den Ursprung des karthagischen Martyrologiums zurückversetzen darf, ergibt sich nur aus Wahrscheinlichkeitsgründen. Man darf nämlich annehmen, daß man von Anfang an die hauptsächlichsten Daten über die Märtyrer festhielt. Das erhellt schon aus der Tatsache, daß in den Märtyrerakten Name, Todestag und -jahr der Märtyrer sorgfältig vermerkt sind. So in den Akten der Scillitanischen Märtyrer. Die Vermutung wird gestärkt durch den Vergleich der afrikanischen Akten mit denen anderen Ursprungs, wie z. B. denen des heiligen Justinus, wo kein Datum angegeben ist. So darf man schon von diesem Vergleich her vermuten, daß die afrikanische Kirche dem genauen Festhalten von Namen und Todesdatum der Märtyrer große praktische Bedeutung beimaß.

Das lesen wir ausdrücklich in den Briefen des heiligen Cyprian um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Er schreibt Ende April 250 an die Priester und Diakone seiner Gemeinde, sie sollten ihn während seiner Abwesenheit von Karthago für die Dauer der Decischen Verfolgung (250 – 251) in allen Werken der christlichen Nächstenliebe ersetzen. Es liegen ihm dabei besonders zwei Kategorien von Brüdern am Herzen, die des Glaubens wegen während der Verfolgung gestorben sind: zuerst diejenigen, die der Tortur unterlagen; zweitens diejenigen, die – obschon nicht gefoltert – auf andere Weise im Kerker ein ebenso glorreiches Ende gefunden haben. Alle sollen als Märtyrer gelten und als solche gefeiert werden<sup>14</sup>. Dann fährt der Bischof fort: „Schließlich sollt Ihr auch den Tag aufschreiben, an dem sie verschieden sind, *dies quibus excedunt adnotate*, damit wir ihr Gedächtnis mit dem der Märtyrer feiern können, was ja bis jetzt von seiten des Tertullus, unseres treuen und ergebenen Bruders, geschehen ist. Er hat mir nämlich geschrieben, er schreibt mir weiter, und tut mir so kund, an welchen Tagen unsere seligen Brüder im Kerker zur Unsterblichkeit durch einen glorreichen Tod hinübergegangen sind. Deswegen kann ich auch hier zu ihrem Gedächtnis Gaben und Opfer darbringen, die ich bald, mit Gottes Hilfe, bei Euch feiern werde, *oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum celebrare*“<sup>15</sup>.

So übte man in Karthago den Brauch, die Märtyrer am Tag ihres Todes mit dem Meßopfer zu feiern und diesen Tag schriftlich festzuhalten, damit ihr Gedächtnis auch an ihrem Jahrestag gefeiert werden könne.

Daß dem auch wirklich so war, erfahren wir aus einem späteren Brief, den Cyprian im Winter 250/251 schrieb. Als er seinen Priestern, Diakonen und Gläubigen die Ernennung des jungen Konfessors Celerinus zum Lektorenamt ankündigt, erinnert er sie an die Märtyrer aus der Familie des jungen Mannes mit folgenden Worten: „Seine Großmutter Celerina ist schon vor langer Zeit mit dem Martyrium gekrönt worden. So auch seine Onkel väterlicher- und mütterlicherseits Laurentinus und Egnatius . . . Wie Ihr wißt“, schreibt der Bischof weiter, „bringen wir immer ihnen zu Ehren Opfer dar, jedesmal wenn wir den Jahrestag ihres Leidens feiern“<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> CYPR. Ep. 12, 1 (CSEL 3, 2, 501 f. HARTEL).

<sup>15</sup> Ebd. 2 (503, 14 – 504, 2).

<sup>16</sup> CYPR. Ep. 39, 3 (583, 6 – 12).



Diese vor langer Zeit, *iampridem*, verstorbenen Märtyrer setzt man gewöhnlich in die Verfolgung des Septimius Severus (203 – 211). Sie werden seitdem, sagt Cyprian, an ihrem Todestag mit einer jährlichen eucharistischen Feier kommemoriert. Zweifellos ist auch ihr Name zu diesem Zweck aufgeschrieben worden. In diesen Notizen aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts sieht man mit Recht den ursprünglichen Kern des karthagischen Martyrologiums.

Von hier aus nun können wir uns den Fragen nach Ursprung und Zweck der hagiographischen Literatur in Nordafrika sowie der Frage ihrer kritischen Wertung im Überblick zuwenden. Rückschau und Wertung sollen von verschiedenen Standpunkten aus geschehen.

Vom literarischen Standpunkt aus sind alle Hauptgenera des hagiographischen Schrifttums von Anfang an in Afrika vertreten: Akten, Passionen und Martyrologien. Von den ersten sind zeitgenössische Berichte erhalten, vom zuletzt genannten kann die älteste Form rekonstruiert werden. Was an anderen Genera in Afrika noch fehlt, erscheint auch in anderen Provinzen erst später, so z. B. die Translations- und Wunderberichte.

Beim chronologischen und historischen Standpunkt müssen wir länger verweilen. Alle von uns betrachteten Genera gehen in Afrika bis ins Ende des 2. und in die ersten Jahrzehnte des 3. Jahrhunderts zurück.

Im Vergleich mit der anderen lateinischen Hagiographie steht Afrika allen anderen Provinzen weit voran. Wenn man dazu die in griechischer Sprache verfaßte westliche Produktion zählt, ist nur der Brief über die Lyoner Märtyrer<sup>17</sup> um wenige Jahre älter als die Akten der Scillitanischen Märtyrer. Viel aufschlußreicher aber ist der Vergleich mit der römischen Hagiographie.

Die dem ursprünglichen Martyrologium Carthaginense entsprechenden Dokumente aus Rom sind erst ein Jahrhundert später bezeugt. Ich meine die aus den Jahren 336 – 354 stammenden *Depositio episcoporum* und *Depositio martyrum*<sup>18</sup>. Dem Inhalt nach reichen sie aber auch höchstens ins 3. Jahrhundert zurück und könnten so ungefähr zeitlich dem Martyrologium Carthaginense, vielleicht in der Form von liturgischen Diptychen, gleichkommen. Mit den Märtyrerakten verhält es sich jedoch ganz anders. Allem Anschein nach hat es solche in Rom vor dem 4. Jahrhundert nicht gegeben. Den römischen Märtyrern Justinus und Apollonius, die um 163 – 167 und 182 – 185 umkamen, wurden Akten gewidmet, deren erhaltene Fassung ganz oder zum großen Teil als authentisch gelten kann und die an Wert den afrikanischen gleichgesetzt werden können; sie wurden aber auf griechisch und außerhalb Roms und wahrscheinlich auch außerhalb des Westens verfaßt. Dazu kommt, daß diese Märtyrer keinen Platz in der römischen *Depositio martyrum* gefunden haben. Andererseits wurde den in diesem Dokument vermerkten römischen Märtyrern kein Bericht über ihr Martyrium gewidmet, der vor dem 4. Jahrhundert entstanden ist.

<sup>17</sup> EUSEBIUS, H. E. V, 1, 3 – 2, 7 (GCS 9, 1, 400 – 430 SCHWARTZ).

<sup>18</sup> Vgl. LIETZMANN, Älteste Martyrologien, 2 – 4.

Es ist deshalb wahrscheinlich, daß auch der Lyoner Brief nicht auf römischen Einfluß, sondern auf asiatischen zurückzuführen ist. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß die erste erhaltene römische Hagiographie, die man sicher datieren kann, frühestens dem 4. Jahrhundert entstammt und sicher schon den Stempel der Überarbeitung trägt.

So darf man ruhig behaupten, daß die afrikanische Hagiographie als fest ausgebildete lateinische Literatur zeitlich an der Spitze der westlichen gleichartigen Produktion steht.

Und doch steht sie in der christlichen Gesamtliteratur nicht als absoluter Anfang da. Ihr geht nämlich nicht nur der Lyoner Brief voran, sondern auch das Martyrium Polycarpi. Ich habe mich in einem jüngst erschienenen Artikel<sup>19</sup> mit der umstrittenen Frage der Authentizität des Martyrium Polycarpi unter besonderer Berücksichtigung der These Hans von Campenhausens über die Bearbeitungen und Interpolationen des Martyriums<sup>20</sup> beschäftigt. So bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß die engen Beziehungen, die zwischen dem Martyrium Polycarpi und afrikanischen Texten und Bräuchen besteht, nur die Echtheit des Martyrium Polycarpi bestärken können. Daraus ergibt sich aber noch ein anderer Schluß, nämlich daß die afrikanische Hagiographie und der afrikanische Märtyrerkult ihre Inspiration in der asiatischen Überlieferung gefunden haben. Wenn man außerdem noch berücksichtigt, daß in der Zeit Tertullians und Perpetuas in Karthago noch griechisch gesprochen und gelesen wurde – Tertullian selbst hat noch seine drei ersten Traktate ursprünglich in griechischer Sprache verfaßt, und in der Vision des Saturus spricht Perpetua mit dem Bischof Optatus griechisch –, so darf der Einfluß der asiatischen Hagiographie auf die afrikanische nicht verwundern. Diese Feststellung ist naheliegend; so steht die afrikanische Hagiographie nicht mehr als ein unerklärliches Unikum da.

Auf eine letzte Tatsache muß noch kurz hingewiesen werden, denn m. E. klärt sich dann erst ganz das Problem von Zweck und Ursprung der hagiographischen Literatur in Afrika. Es handelt sich um die Beziehungen zwischen Märtyrerliteratur und Märtyrerkult einerseits und zwischen Märtyrer- und Totenkult andererseits. Man weiß, und auch ich habe mich mit dieser Frage sehr eingehend an Hand der afrikanischen Zeugnisse befaßt, daß der Märtyrerkult aus dem Totenkult erwachsen ist, wie der Stamm aus der Wurzel. Nun aber hat der Märtyrerkult vom Totenkult nicht nur den Brauch der Totenmahle geerbt; von ihm kommt auch die Sitte, das Lob des Hingeschiedenen zu verkünden. Da ich diesen Sonderaspekt in meinem Buch über „Tote, Märtyrer und Reliquien“<sup>21</sup> nicht hervorgehoben habe, sei es mir hier noch erlaubt, kurz darauf einzugehen. Einer datierten Inschrift vom Jahr 299 n. Chr. aus Satafis (heute Ain Kebira, früher Périgotville in Algerien) zufolge, wurde der verstorbenen Heidin Alia Secundula

<sup>19</sup> L'authenticité du „Martyre de Polycarpe“. Bilan de 25 ans de recherches = *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*, 94 (1982) 979–1001.

<sup>20</sup> Bearbeitungen und Interpolationen zum Polycarpmartyrium = ders., *Aus der Frühzeit des Christentums* (Tübingen 1963) 253–301.

<sup>21</sup> A. a. O. (s. Anm. 8).

von ihrer Tochter Statulenia Iulia eine Memoria (Totenkapelle) mit einer dem Totenmahl zu Ehren der Mutter bestimmten Mensa (Tisch) errichtet. Es werden auch Einzelheiten des Totenmahls in Erinnerung gerufen: *dum cibi ponuntur calicesque et copertae*. Während des Mahles wird besonders das Gedächtnis der Toten wachgerufen: *magna eius memorantes plurima facta*. Gern reden von ihr bis zu später Stunde die Tischgenossen: *libenter fabulas sera red[d]imus hora*. Besonders zollen sie der keuschen Mutter das schuldige Lob: *castae matri bonae laudes*<sup>22</sup>.

Ich meine, daß auch das Vorlesen von Märtyrerakten bei der christlichen Feier ihres Todes keinen anderen Zweck hatte als den, die Verkündigung ihres Lobes zu ermöglichen – nur daß sich für einen Christen das Lob des Märtyrers in Wirklichkeit an Gott richtet und zugleich vom Beispiel, das er den Lebenden hinterließ, nicht zu trennen ist. Nur so kann man schließlich den ganzen Sitz im Leben der Märtyrerliteratur erfassen.

---

<sup>22</sup> CIL, Bd. 8, Nr. 20277.

CRAMER, Winfrid: Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie. Reihe: Münsterische Beiträge zur Theologie 46. Münster: Aschendorff Verlag 1979. VIII und 95 S., kart. 36,- DM.

Diese Untersuchung, die sich mit der ältesten Epoche der syrischen Literatur befaßt, geht von der Voraussetzung aus, daß ein solches Vorhaben von großer Wichtigkeit ist, denn: „Die Erforschung der ältesten syrisch-christlichen Literatur hat größte Bedeutung für die Kenntnis einer bestimmten Form semitisch geprägten Christentums und seiner Lehre“ (S. 7) – und weiter: „Aufgrund ihrer palästinensisch-aramäischen Herkunft und als vorwiegend aus Semiten bestehende Glaubensgemeinschaft, die lange Zeit hindurch in engem Kontakt mit dem Judentum lebte, besaß die alte syrische Kirche die besten Voraussetzungen, semitisches Wesen und christliches Glaubensgut im kirchlichen Leben und Lehren zu einer echten Synthese zu verschmelzen. Sie entwickelte so eine sehr eigenständige theologische Tradition, die ihren Wurzeln nach auf die hebräo-christlichen Anfänge des ersten theologischen Denkens zurückgeht und sich in ihren Grundzügen nach Inhalt und Form von den heute bekannteren griechischen und lateinischen Richtungen erheblich unterscheidet“ (S. 7 f.). – Von daher wird bereits deutlich, daß es sich bei den frühen Syrern um eine „semitisch-strukturierte Pneumatologie“ (S. 9) handelt. – Die Struktur der ganzen Arbeit wird gebildet durch die Behandlung der Fragen: Was denken die früh-syrischen Theologen über den Geist? Wie gehen die Entwicklungslinien der früh-syrischen Geistvorstellungen? Worin ist ihre Entfaltung begründet? – In vier Abschnitten wird das Thema behandelt: Die syrische Bibel: Abwandlung der biblischen Geistlehre; Syrisch-apokryphe Schriften: Der Geist in der Volksfrömmigkeit; Bardaisan und Tatian: Spekulationen über den Geist; Aphrahat: Höhepunkt früh-syrischer Pneumatologie. – Von besonderer Wichtigkeit erscheinen in der Darstellung Tatian und Aphrahat. Während Tatian das Verdienst zukommt, wohl als erster ein relativ entwickeltes anthropologisch-soteriologisches System vorzutragen, in dem der Geist eine bedeutende Stellung einnimmt (S. 58), kann Aphrahat in dem Sinne als „Höhepunkt der früh-syrischen Geisteslehre angesehen werden, daß er nicht wie Tatian nur den Geist herausstreicht, sondern diesen mit der Gestalt Christi auch verbindet, wobei die „christologische Verankerung des Geistes . . . nach manchen Texten so stark“ (S. 65) ist, „daß sie fast zu einer Identität von Christus und dem Geist Christi führt“ (S. 65). Die soteriologisch-anthropologische Bedeutung des göttlichen Geistes gipfelt bei Aphrahat in der Feststellung, daß am Verhalten gegenüber dem Geist sich das Schicksal des Menschen entscheidet (S. 65) – denn: „Der bloß leiblich-seelische Mensch ist nackt vom Geist, d. h. der Geist bleibt fern von ihm und an die Stelle des Geistes tritt der Satan“ (S. 66). Beachtenswert sind unter anderem noch die „Muttergestalt“ des Heiligen Geistes (S. 68–69) wie die früh-syrische Reihenfolge: Gott-sein Geist-sein Christus (S. 70). Wichtig ist dabei die Bemerkung: „Der Geist erhält keinen eigenen Glaubensartikel wie in den westlichen Symbolen, sondern er ist als Geist Gottes in den Glauben an Gott, der durch Gesetz und Propheten in der Heilsgeschichte wirkt, einbezogen: Gott sendet seinen Geist, genauer noch: von seinem Geist in die Propheten . . . Ein spezifisch christliches Geistverständnis ist hier nicht zu erkennen. Die Aussage übersteigt nicht den Bereich alttestamentlicher und jüdischer Tradition, der an dieser Stelle sogar noch auf die Geistmitteilung an die Propheten eingeengt ist. Es mag überraschen, daß in der Mitte des 4. Jahrhunderts noch eine solch altertümliche Glaubensformel vorgetragen wird. Sie bezeugt den hohen Grad der Selbständigkeit der früh-syrischen Kirche gegenüber der westlichen Theologie“ (S. 70). Schließlich ist nachdrücklich hervorzuheben der Geist Gottes „in der eschatologischen Vollendung des Menschen“ (S. 78). Er „strebt“ (S. 80) die Auferweckung des Leibes (und der Seele) an, er „ist im Inneren zur Auferstehung des Leibes“ (S. 82). – Cramer resümiert dazu: „Das totale und endgültige Hineingenommenwerden des leib-seelischen Bereichs des Menschen in den Heiligen Geist ist das absolut Neue, das der Geist im eschatologischen Geschehen wirkt. Der Mensch wird ganz des Geistes, d. h. er gehört ganz dem Geist und ist selbst ganz Geist“ (S. 83). – Am Ende der Ausführungen stellt der Verf. lapidar fest: „Wer nach einer Formel sucht, die am ehesten das Anliegen ausdrückt, das der Theologe und Seelsorger Aphrahat bei allen Aussagen über den Heiligen Geist verfolgt, wird auf sein immer neu und in variiert Form vorgetragenes Wort zurückgreifen: Ihr seid heiliger Tempel und der Geist Gottes bzw. der Geist Christi wohnt in euch!“ (S. 85).

E. Sauser, Trier



Es fällt auf, „daß die Väter in ihren Ausführungen zu den guten Werken dem Werk der Fremdenaufnahme eine besondere Bedeutung beimessen“ (S. 3). – Von dieser Beobachtung ausgehend untersucht die Verf. in ihrer Doktorarbeit an der Theologischen Fakultät der Universität in Münster/Westfalen in einem ersten Hauptteil das „von den Vätern geforderte gute Handeln an den Armen und Fremden“ (S. 3), während im zweiten Hauptteil die Motive dargestellt werden, auf Grund derer die Kirchenväter die „guten Werke“ überhaupt begründen. – Während nun an den Mahnungen der Kirchenväter „die eigentlich angestrebten Ziele altkirchlicher Ethik in ihrer letzten Konsequenz“ (S. 4) abzulesen sind, wird andererseits deutlich, in welchem Grade die Motivation „in ihren Zeithorizont eingebunden“ (S. 4) ist. Dazu stellt die Verf. bereits in der Einleitung fest: „Die Verschmelzung von jüdischem und (popular-)philosophischem Gedankengut mit der Botschaft des Neuen Testaments ist nicht zu übersehen, wenn diese auch das letzte Kriterium ist, nach dem die philosophische Tradition übernommen, eingeschränkt und umgedeutet wird. Die Traditionsstränge – besonders der stoischen und neuplatonischen Ethik – müssen daher transparent gemacht werden“ (S. 4). Genauer aufgeschlüsselt werden im ersten Hauptteil die Themen behandelt: Die grundsätzliche Bedeutung der Gastfreundschaft in der Antike und in der Alten Kirche; Die Fremden, die Armen und ihre Wohltäter im Urteil unserer Quellen; Wohltätigkeit und Fremdenaufnahme als Werk christlicher Barmherzigkeit. – Im zweiten Hauptteil kommen zur Sprache: Die anthropologischen Begründungen für die Barmherzigkeit; Die christozentrische Begründung – die Identitätsaussage (Mt 25, 40) als Konstitutivum altkirchlicher Barmherzigkeit; Die eschatologische Motivation. Das Gericht über die Werke als Begründung der Barmherzigkeit. – Im Ausblick wird gehandelt von: „Das Leben bei Gott ohne die Werke Mt 25, 35 f.“

Das Werk bietet eine Fülle von theologischen Aussagen der Kirchenväterzeit, vor allem zur Gottesvorstellung. – Ganz entscheidende Aussagen finden sich z. B. in der christozentrischen Begründung der Werke altkirchlicher Barmherzigkeit. Hier bildet „die Identitätsaussage (Mt 25, 40) das tragende Fundament“! (S. 96). – Die Verf. stellt dazu fest: „In die Mahnung zur Wohltätigkeit wird dieser Vers des Matthäus-Evangeliums – als direktes Zitat oder nur angedeutet – begründend eingeflochten. Keiner der uns vorliegenden Texte verzichtet auf diese Motivation der Barmherzigkeit, durch die Christus selbst als derjenige gesehen wird, der Not und Mangel leidet und die Gaben der Wohltätigkeit selber annimmt. Diese christozentrische Motivation kann nur verstanden werden als genuin christliche Begründung, die in ihrer Dichte und Singularität dem Logion entspricht: ‚Du hast deinen Bruder gesehen – du hast deinen Herrn gesehen.‘ Wenn sich Christus selbst mit den Notleidenden und Verachteten identifiziert, wird aber der inhaltliche Rahmen dessen durchbrochen, was zur Begründung der christlichen caritas bisher angeführt worden ist. Denn nirgends – weder im zeitgenössischen Judentum noch im Denken der griechisch-römischen Antike – findet sich eine inhaltlich solcherart bestimmte Aussage, nach der Gott selbst in seinen Armen Not leidet und von ihnen als von sich selber spricht. Damit wird die Identitätsaussage (Mt 25, 40) zum eigentlichen Konstitutivum und Proprium christlicher Barmherzigkeit überhaupt“ (S. 96 f.). – Dieser „Durchbruch“ war für die Kirchenväter mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Die Verf. geht dieser schwierigen Frage in ihrem Abschnitt „Die Erweise zum Verständnis der Gegenwart Christi in den Armen“ auf den Grund. Sie spricht von „Identitätserweis durch Analogie“ (Vergleich mit dem Götterbild, Vergleich mit dem Herrscherbild); „Identitätserweis durch Vergleiche mit den Gegenwartsweisen Gottes“ (Vergleiche mit der Gegenwart Gottes im Alten Testament, Vergleich mit der Gegenwart Christi im Neuen Testament); „Der christologisch-systematische Identitätserweis“ (Die ökumenische Identität, die soteriologische Identität). – Schließlich werden im Abschnitt über die „eschatologische Motivation“ die Fragen angegangen: Die Gerichtsrelevanz der Werke in der Beurteilung durch die Väter (Die Wahl des Lebensweges; Die allgemeine Einschätzung der Barmherzigkeit unter dem Gerichtsgedanken; Die besondere Bedeutung der Barmherzigkeit innerhalb des christlichen Lebens; Die Vorrangstellung der Barmherzigkeit im Gericht über die christliche Lebensführung), Die Vergeltung für die Barmherzigkeit und die Unbarmherzigkeit (Zum Verständnis des Vergeltungsgedankens in der Alten Kirche; Der Lohn in dieser Zeit; Barmherzigkeit und Sündenvergebung; Der eschatologische Lohn; Das Strafgericht über die Unbarmherzigkeit). – Im Ausblick des Buches entfaltet die Verf. mit Bezug auf Augustinus noch den Gedanken, daß die Werke der Barmherzigkeit gebunden sind an

die Übel dieser Zeit. Das heißt: „In dem Leben bei Gott entfallen die Forderungen nach der Barmherzigkeit. So können die Engel und Heiligen – und auch wir dereinst – die guten Werke nicht mehr ausüben . . . Nur eine einzige Forderung, eine einzige Aufgabe bleibt: das Lob Gottes. Die Zeit dieses Lebens ist uns gegeben, damit wir uns durch die Werke der Barmherzigkeit auf den ewigen Lobpreis vorbereiten“ (S. 179). Ergänzend wäre dem noch hinzuzufügen: Da aber die Liebe „bleibt“, wird sich diese bleibende Liebe nicht in den Werken der Barmherzigkeit, sondern in denen des Lobes erschöpfen.

Alles in allem: Hier wird „ein differenziertes Bild altkirchlicher Spiritualität und Ethik“ (S. 5) entfaltet, „dessen Impulse auch für heutiges Handeln aus der Nächstenliebe wegweisend sind“ (S. 5).  
E. Sauser, Trier

WARE, Kallistos/JUNGCLAUSSEN, Emmanuel: Hinführung zum Herzensgebet. Übersetzung ins Deutsche: Martin Wittmann. Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag 1982. 127 S.

Im 1. Teil wird von K. Ware „Die Macht des Namens. Das Jesus-Gebet in der orthodoxen Spiritualität“ behandelt, während im 2. Teil E. Jungclaussen „Das Jesus-Gebet in der geistigen Situation unserer Zeit“ darlegt. – Ware stellt zunächst fest: „Wenn es (das Herzensgebet Herr Jesus . . .) sich also auch keiner Monopolstellung im Bereich des inneren Betens erfreut, so ist das Jesus-Gebet doch für zahllose östliche Christen im Lauf der Jahrhunderte zum Hauptweg, zur königlichen Straße geworden. Und nicht nur für östliche Christen“ (S. 16 f.). Aufhören läßt dann die anschließende Bemerkung: „In der Begegnung zwischen der Orthodoxie und dem Westen, die sich während der letzten sechzig Jahre vollzog, hat vermutlich kein Element des orthodoxen Erbes ein so intensives Interesse erfahren wie das Jesus-Gebet . . .“ – Als Anreiz für die Wirksamkeit dieses Gebetes nennt der Verf. vier Merkmale: Einfachheit und Vielseitigkeit, „Vollständigkeit“, Macht des Namens, geistliche Übung anhaltender Wiederholung. Die tiefere Eigenart dieses Herzensgebetes umschreibt dann Ware auch durch Zitat aus Paul Evdokimov: „Es reicht nicht aus, Gebet zu besitzen, wir müssen Gebet werden, fleischgewordenes Gebet. Es genügt nicht, Augenblicke des Lobpreises zu kennen, unser ganzes Leben, jede Tat und jede Geste, selbst ein Lächeln muß ein Hymnus der Anbetung werden, ein Opfer, ein Gebet. Nicht das, was wir haben, müssen wir darbringen, sondern das, was wir sind“ (S. 47 f.). Dabei steigt gleichsam der göttliche Geist mit uns in unser eigenes Herz, wobei diese Vereinigung des Geistes mit dem Herzen „die Wiederherstellung der gefallen und gebrochenen Natur des Menschen, die Erneuerung seiner ursprünglichen Ganzheit“ (S. 51 f.) ist. – Diese Wiederherstellung bewirkt, daß der Mensch zu einem „Menschen für andere“ (S. 74) wird, „zu einem lebendigen Werkzeug für den Frieden Gottes, zu einem schöpferischen Ort der Versöhnung“ (S. 74). – Jungclaussen legt unter anderem „das Jesus-Gebet“ durch die Jahrhunderte dar, um am Schluß zu sagen: „Vieles wird davon abhängen, ob der Weg des Jesus-Gebetes in der rechten Absicht beschritten wird, nämlich in der ausschließlichen Absicht, Christus zu gehorchen, um ihm zu gehören, und nicht etwa, um etwas für sich haben und geistlich genießen zu können, mit dem geheimen Wunsch, dadurch der Probleme des Alltags enthoben zu sein“ (S. 104). Wertvoll erscheinen weiter die Abschnitte über „Der rechte Beginn oder das Geheimnis der Umkehr“ wie „Bücher als Wegweiser“. – Ein reicher Anmerkungs- und Literaturverzeichnis beschließt die sehr wertvolle Buchgabe.  
E. Sauser, Trier

NYSSEN, Wilhelm: Irdisch hab ich dich gewollt. Beiträge zur Denk- und Bildform der christlichen Frühe. Reihe: Occidens Bd. 6. Trier: Spee-Verlag 1982. 295 S., zahlreiche Abb., 49,80 DM.

Die zahlreichen Abschnitte dieses Buches kreisen im Grunde um den Gedanken und um die Frage: „Wie können wir das, was Erde an uns ist, erkennen, bewahren und zugleich verwandeln?“ (S. 9). Nyssen gibt darauf die Antwort: „Durch den komparativischen Sinn“ (S. 9). – Was dies nun ist, erklärt er mit den Worten: „Hier wird ein Urelement der Väterlehre wach, das sich weder literarisch noch rein gedanklich vereinnahmen läßt. Der komparativische Sinn beschreibt ein Menschenwesen auf dem Wege, sozusagen auf der Wanderschaft, das sich in allen Stufen und Spalten seines eigenen

Zeitablaufs komparativisch begreift, d. h. wie ein aus Erde erwecktes und durch Erde begreifendes Vergleichsbeispiel und Vergleichsgehen zum unbegreiflichen Angelpunkt aller Zeit der Geschichte, zum Ereignis der Menschwerdung Gottes. Wenn das Denken der Väter bis in den mittelalterlichen Augustinismus der Franziskaner davon Zeugnis gibt, so sind die Worte zuerst niemals Systeme ihrer geistigen Könnerschaft und Erhebung, sondern aus der Ohnmacht des eigenen Vermögens vor dem göttlichen Einbruch ausgedrückte Stufen der Erfahrung, wie Gott uns in seinem Plan mit der Welt Erkenntnis von ihm durch Abstand gewinnen läßt . . . Das Wort der Erfahrung der Väterwelt erscheint wie ein bedrohendes Gewicht . . . es wird zum Korn im Acker der Geschichte und treibt unsere Sinne an, sein Wachstum wahrzunehmen . . . Jede Erneuerung in der Geschichte, die bis an die Wurzeln geht, lebt dagegen aus dem Ruf: *Ad fontes*, d. h. zurück zu den lebenspendenden, d. h. geschichtsmächtigen Kräften der Frühe. Erneuerung kann nur wirksam werden, wenn sie alle angeblichen Erfolge in Frage stellt, damit die Kräfte wieder erkannt werden können, aus denen sich die Geschichte fortträgt . . . Ohne daß man den Bogen überspannt . . . kann man doch behutsam sagen, daß uns aus dem Geist des Denkens der Väter eine neue Erfahrung der Mysterien des Heils, die in der Liturgie der Kirche gefeiert werden, gegen den Aktionismus unserer Tage zuteil werden und neue Wege der Innerwerdung eröffnen kann. Das bedeutet zuletzt ein gegenwärtiges Anschauen des Christusgeheimnisses in seiner Universalität . . . Dabei hat das Bild, das seit der Spätscholastik nur noch eine demonstrative Funktion ausübt, von seiner frühen Aussage her ein unmittelbar bezeugendes, auch die Glaubenstiefe der Zeugen auslotendes Gewicht. Man ahnt jetzt wieder, daß der bezeugenden Bildaussage Kräfte innewohnen, die die ganze Schöpfung durch Zeichen zu versammeln vermögen . . . Auch die meditative Wirklichkeit wird hier neu beschworen, denn angesichts des Einbruchs Gottes in die Zeit schließt man nicht seine Augen, sondern öffnet sie dem vergöttlichenden Lichte und läßt sich von ihm in der Kraft der Stille auf den Weg der Nachfolge als der Ähnlichwerdung weisen. Zuletzt steht eine neue, ganz in der Schöpfungserde gegründete und vom Menschensohn in die Freiheit der Gottesnähe gerufene Erkenntnis des Menschen an, seiner selbst als Kreatur, aber auch seiner Beziehungen zum Nächsten, der dann wieder sinnhaft, irdisch und innig für jeden zum gegenwärtigen Garanten für den Menschensohn wird“ (S. 9–12). – Die Kapitel des Werkes sind: Die großen Stationen des Heils; *Tribus Miraculis*; Die Bildsprache des frühen Irland; Die Erneuerung der westlichen Welt aus dem Geist der Väter; Die Ewaldi-Decke aus Sankt Kunibert in Köln; Tor der Mysterien; Das Abenteuer gegenwärtiger Mystik; Romanische Marien am Rhein; Vom Raumsinn romanischer Dome; Königliches Tor – das Westportal von Chartres; Franziskus Seraph der Erde; Bonaventura Lehrer des Entbrennens; Die *Contemplatio* als äußerste Aktivität des Menschen nach Bonaventura; Die Goldene Pforte von Freiberg; *Amicitia Spiritualis* Geistliche Freundschaft; Die Engel der spanischen Apokalypsen; Weltzeit bewegt; Goldgewirkte Garantien des Heils; Zur Theologie des Bildes; Die Spiritualität der ungeteilten Kirche; *Patmos*; Christus und der Abt Menas. – Beispielhaft seien einige Zitate aus dem Abschnitt über die Theologie des Bildes gebracht: „Dieser Erhöhte war die gegen alle Götter der Menschen bestehende Wirklichkeit, und gerade seine Nicht-Darstellbarkeit in den vom Heidentum her geläufigen Bildern verstärkte die Gewißheit seines Daseins, seiner alle Götter überwindenden Nähe: Jesus, der Erhöhte, war mehr Bild, mehr nahe, als es durch jede bis dahin geläufige Bildaussage nahegebracht werden konnte . . . Das Bild findet Eingang ins Christentum im Maße der Überwindung seines vordergründigen heidnischen Sinnes“ (S. 259), oder: „Für ihn (Gregorios v. Nyssa) ist das Bild mehr als ein Erbauungszweck, es ist Grundlage des Weges der Gotteseinigung durch das Schauen“ (S. 261), oder: „Gegenüber der sinnhaften Dichte des heidnischen Bildes ist das Bild der Christen zuerst Verweis auf ein Geschehen, das sich in der Geschichte ereignet hat und nicht dem mythischen Denken des Menschen entspricht. In diesem Verweis liegt die Erinnerung an die von außen in die Welt eingetretene Tat der Erlösung, die die innerweltliche Selbstverschlossenheit des Menschen gesprengt hat. Dadurch wird das Bild der Christen zu einer Schrift oder Chiffre, die in jedem Einzelereignis der Darstellung auf ein Ganzes hinweist, das der Mensch nicht fassen kann, zu dem er aber in Sehnsucht nach Einigung aufbricht“ (S. 263).

E. Sauser, Trier

ARENS, Herbert: Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. Reihe: Freiburger theologische Studien, 122. Band. Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag 1982. 716 S., kart. 128,- DM.

Vorliegende Arbeit wurde als Dissertation von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität in Bonn 1979 angenommen. Sie erscheint hier „bis auf einige wenige Korrekturen, die nicht den Inhalt betreffen, unverändert“ (Vorwort). – Der Tomus Leonis, „das bedeutendste christologische Dokument seiner Art, das die lateinische Kirche hervorgebracht hat“ (A. Grillmeier), wird hier „mit Hilfe all der schon geleisteten Arbeit“ (S. 686) als ein „umfassendes Kommentarwerk in Angriff“ (S. 686) genommen, „das sowohl breite Auskunft über den Text und seine Bedingungen gibt, wie auch in die Denkwelt, die sich in diesem Text niedergeschlagen hat, hineinführt“ (S. 686). – Auf dem Hintergrund der Phänomene von „Fremdheit und Vertrautheit“ (S. 695), die eine „grundsätzlich nicht auflösbare“ (S. 695) Spannung in die Auseinandersetzung mit Leos Gedanken und unserem Heute für den Bearbeiter bringen, wird, unter ständiger Berücksichtigung des für Leo schlechthin entscheidenden Inkarnationsmysteriums, Wichtiges und Weiterführendes auch für unsere Gegenwart aus dem theologischen Schatz des Tomus „geholt“. – So wird auf die Bedeutung der vielfältigen Herrschafts- und Gehorsamsbeziehungen in Leos Welt verwiesen, um schließlich im Hinblick auf den ganz konkreten, menschengewordenen Christus festzustellen, daß hier Herrschaft und Gehorsam in einer Person vereinigt worden sind. Dies führt zu der Feststellung: In der Menschwerdung ist „der neue Ordo“ (S. 698) begründet. Diese neue Weltordnung „führt dazu, daß Herrschaft und Gehorsam nicht mehr im unversöhnlichen Gegensatz gegeneinanderstehen. Sie führt dazu, jeden Akt des Gehorsams Gott gegenüber als Anteil an seiner Herrschaft begreifen zu lernen und umgekehrt jede Herrschaft, die nach dem Willen Gottes geschieht, als Gehorsam diesem gegenüber zu erkennen. Damit erfährt die Dialektik von menschlicher Herrschaft und menschlichem Gehorsam eine wesentliche Bestimmung, die durch die Sünde verlorengegangen ist. In ihrem wahren Wesen ist menschliche Herrschaft immer Gebundenheit im Gehorsam an den Herrscherwillen Gottes, und in seinem wahren Wesen ist Gehorsam immer Anteil an der Herrschaft Gottes. Indem Gott Mensch wird, schafft er diese Weltordnung (wieder) neu, weil er sich selbst zum Gehorchenden seines Willens macht und zum Wollenden seines Gehorsams. Alle, die an den Menschengewordenen glauben und ihr Leben an ihm ausrichten, nehmen teil an dieser unauflösbaren Dialektik von Herrschaft und Gehorsam, in der sich das wahre Weltgesetz, d. h. das wahre Wesen Gottes und das wahre Wesen des Menschen, geoffenbart hat. So ist dann auch zu verstehen, daß der wahre Gehorsam keine den Menschen erniedrigende und unterdrückende Forderung ist, sondern eine konstruktive Kraft, die herrschaftlichen Anteil und Würde besitzt, wie umgekehrt jede menschliche Herrschaft unter der Forderung des Gehorsams steht und so relativiert wird“ (S. 698 f.). – Weiter wird vom Verf. darauf verwiesen, daß die Gedanken Leos „am Bekenntnis zu einer geschichtlichen Wirklichkeit, am Bekenntnis zu einem Leben und einer Person, die in ihrer begrifflichen Nichteinholbarkeit nicht nur jedes Gedankensystem sprengt“ (S. 700), hängen. – Und weiter: Leo beteuert immer wieder, daß der Mensch sich durch keine Anstrengung aus dem Bösen befreien kann. Nur das Eingreifen Gottes, das grundlegend in der Inkarnation als Tat der ganzen Barmherzigkeit geschieht, kann hier Überwindung bringen. Denn: „Nur die Person des menschengewordenen Gottes vermag die Welt der Sünde und des Todes zu durchbrechen und eine neue Welt zu schaffen, die gütiges und endgültiges Leben verheißt und so der Schöpfung die Ursprungsverheißung zurückschenkt“ (S. 700). Anders ausgedrückt: „Demgegenüber wahrt Leo in seiner Inkarnationslehre sowohl die Einsicht, daß die Geschichte ihr *Movens* außer sich selbst haben muß, wenn sie nicht in sich selbst zusammenfallen soll, wie auch die Einsicht, daß dieses *Movens* noch einmal in der Geschichte selbst zur Erscheinung und Wirkung kommen muß, wenn Geschichte nicht nur eine außen bewegte, sondern auch eine sich selbst bewegende sein soll und dies anders als in menschlicher Freiheit bewegte nicht sein kann“ (S. 701).

E. Sauser, Triest

DIADOCHUS von Photike: *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit.* (Reihe: Christliche Meister Bd. 19). Eingeleitet und übersetzt von K. Suso Frank. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1982. 128 Seiten.

Die hier vorliegende, erste vollständige Übersetzung dieser „Hundert Kapitel“ ins Deutsche stellt einen Meister östlicher Spiritualität dem westlichen Leser vor, von dem Suso Frank in der Einleitung sagt: „Diadochus ist ein Lehrer des geistlichen Lebens, dazu ein Lehrer von unerbittlicher



Strenge und drängender Dynamik! Sicher respektiert er die begrenzte Leistungsfähigkeit der menschlichen Natur. Aber innerhalb dieser Grenzen setzt er die Ziele hoch. Erfahrung der Gnade, Erinnerung an Gott und Angleichung an Gott, so weit das nur möglich ist, sind Gegenstände seiner Ausführung“ (S. 17). – Von daher wird deutlich, daß dieser Theologe des 5. Jahrhunderts in der Überwindung der messalianischen Aufspaltung in vollkommene und unvollkommene Christen (vgl. S. 31) in seinen Darlegungen von einer „grundsätzlich optimistischen Anthropologie“ (S. 32) lebt, wobei Franks Bemerkung Beachtung finden soll: „Der Optimismus freilich führt zu hohen Anforderungen und großem Vertrauen in die menschliche Leistungsfähigkeit“ (S. 32). – Das anstrengende Mühen des Menschen um Gott soll begleitet sein vom Beten (S. 33 f.) und von der „ständigen Erinnerung an Gott“ (S. 34), wozu Frank feststellt: „Mneme ist eines seiner Schlüsselworte: es meint das Denken an Gott, Bedenken Gottes, eine Art der Vergegenwärtigung Gottes, durch die der Mensch sich an die Liebe Gottes festbindet. Eine solche Erinnerung an Gott schafft Vertrauen und Hoffnung, sie gibt dem angestrengt Kämpfenden die Sicherheit, daß Gottes gnädige Hilfe mit ihm und er nicht auf sein eigenes schwaches Tun zurückgeworfen ist. Daß die Gnadenhilfe Gottes, in der Taufe grundsätzlich geschenkt und fest zugesagt, im weiteren Leben nur durch solch betende und erinnernde Gemeinschaft mit Gott nahe bleibt, mag überraschen. In der Tat fällt die sakramental vermittelte Gnade bei Diadochos aus“ (S. 34). Mneme führt auch in den Bereich des Bekenntnisses – daher Frank: „Gespür für das Bekenntnis sollte jeder sich bewahren. Das Bekenntnis mag vor dem geistbegabten Bruder abgelegt werden. . . Doch ebenso kann das Bekennen auch ohne menschliche Vermittlung unmittelbar im Angesicht Gottes geschehen. Die Erinnerung an Gott bringt die Nähe Gottes, der mit seinem Gericht auf uns wartet“ (S. 35). Die geistliche Erfahrung und die Erinnerung an Gott ist aber ein inneres Erlebnis, hier aber gilt: „Das auf diese Weise Erfahrene ist nicht Gott selbst und auch nicht Gottes Hl. Geist. Das Göttliche bleibt den Menschen entzogen. Aber der Erfahrene wandelt sich gleichsam ganz um in lauterem Verlangen nach Gott“ (S. 37).

E. Sauser, Trier

DER BRIEF AN DIOGNET: Übersetzung und Einführung von Bernd Lorenz. (Reihe: Christliche Meister Bd. 18). Einsiedeln: Johannes Verlag. 1982. 112 Seiten.

Die ins letzte Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts zu datierende Schrift, die „in keiner christlichen Schrift aus dem Altertum oder dem Mittelalter erwähnt oder überhaupt nur indirekt zitiert wird“ (S. 8) und nur durch eine, wahrscheinlich aus dem 14. Jahrhundert stammende Handschrift, einst in Straßburg und dort 1870 verbrannt, überliefert ist, führt in frühchristliche Situationen und Wertungen ein, die in etwa als eine Richtschnur für damaliges christliches Leben anzusprechen sind. Es geht hier um Götterglauben und heidnischen Kult, um die jüdischen Brandopfer, um die religiöse Praxis der Juden überhaupt, um das „normale“ und das „besondere“ Christenleben, um Christen als Seele der Welt, um das Christentum als eine Stiftung des geoffenbarten Wortes Gottes. Schließlich werden die Fragen behandelt: Was die Philosophie nicht erkennt, hat Gott durch seinen Sohn kundgetan; die späte Ankunft des Sohnes und das Geheimnis der Erlösung; die Erkenntnis Gottes führt zu einem glücklichen Leben der Nächstenliebe; die Offenbarung des Wortes zeigt sich im Leben der Kirche; christliche Erkenntnis bewährt sich in christlicher Lebensgestaltung. Beachtenswert ist an dieser Ausgabe, daß jedes von den 12 Kapiteln nach der Übersetzung einen Kommentar gibt. – Als Beispiel guter, verständlicher und origineller Deutung sei erwähnt die Feststellung von B. Lorenz zum 12. Kapitel über christliche Erkenntnis und christliche Lebensgestaltung: „Für den einzelnen Menschen gilt also das Gesetz des Wachsens und Werdens und damit der Verbesserung und Läuterung im Erkennen und entsprechend im Leben: der Mensch hat in diesem Sinn keine Erkenntnis, er gewinnt sie, und er lebt nicht gut und richtig, er bemüht sich, immer besser und richtiger zu leben“ (S. 99) – und weiter: „Jemand, der etwas zu wissen meint, ohne wahre Erkenntnis zu besitzen und im Leben zu bezeugen, hat keine Erkenntnis, und nicht nur das, er wird von der Schlange, also dem Bösen, getäuscht, da er nur zu erkennen meint, aber nicht lebt. Als Kontrast wird dann der Mensch gezeigt, der in Ehrfurcht erkennt und diese Erkenntnis ins Leben umsetzt: Dieser pflanzt und darf voller Hoffnung die Frucht von Erkenntnis und Leben erwarten.“ (S. 99).

E. Sauser, Trier

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Freiburg: Herder Verlag 1983, 288 Seiten, Pp. 39, – DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 31, Quellenband I. Im Haus der Sprache. Erarbeitet von Werner Ross und Rudolf Walter. Mit einem Essay von Werner Ross. Freiburg: Herder Verlag 1983, 400 Seiten, geb. 54, – DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 36, Quellenband 6. Im Angesicht des Todes leben. Mit einem Essay, erarbeitet von Robert Scherer. Freiburg: Herder Verlag 1983, 346 Seiten, geb. 48, – DM.
- CLÉRISSAC, P. HUMBERT OP: Das Geheimnis der Kirche. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Rudolf Michael Schmitz. Vorwort und Einführung von Mario Luigi Kardinal Ciappi OP und Jacques Maritain. Studi Tomistici Band 23. Rom: Città del Vaticano 1984, 124 Seiten.
- FEUERBACH, Ludwig: Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1983, 264 Seiten, kart. 19,80 DM.
- FICHTE, Johann Gottlieb: Die Anweisung zum seligen Leben. Hrsg. von Hans Jürgen Verweyen. Philosophische Bibliothek Band 234. Hamburg: Verlag Felix Meiner 1983, 194 Seiten, kart. 32, – DM.
- FICHTE, Johann Gottlieb: Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792). Hrsg. von Hans Jürgen Verweyen. Philosophische Bibliothek Band 354. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1983, 146 Seiten, kart. 38, – DM.
- GRANFIELD, Patrick: Das Papsttum. Kontinuität und Wandel. Münster: Aschendorff Verlag 1984, 292 Seiten, Ln. 39, – DM.
- HAUSER, Linus: Theologie und Kultur. Transzendentaltheologische Reflexionen zu ihrer Interdependenz. Akademische Bibliothek. Altenberge: Akademische Bibliothek 1983, 128 Seiten, 19,80 DM.
- KAISER, Matthäus: Geschieden und wieder verheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983, 116 Seiten, kart. 12,80 DM.
- LÄPPEL, Alfred: Außerbiblische Jesusgeschichten. Ein Plädoyer für die Apokryphen. München: Don Bosco Verlag 1983, 128 Seiten, kart. 16,80 DM.
- LA RESISTENCIA JUDIA CONTRA ROMA EN LA EPOCA DE JESUS. Meitingen: Hernando Guevara 1981, 478 Seiten.
- PESCH, Otto Hermann: Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie. Freiburg: Herder Verlag 1983, 474 Seiten, geb. 58, – DM.
- POHL, Friedrich Wilhelm / TÜRCKE, Christoph: Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 1983, 144 Seiten, 12, – DM.
- RELIGIONSTHEORIE UND POLITISCHE THEOLOGIE. Hrsg. von Jacob Taubes. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. München: Wilhelm Fink Verlag, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1983, 326 Seiten, kart. 78, – DM.
- RICHARDS, Jeffrey: Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit. Köln: Styria Verlag 1983, 318 Seiten, Ln. 49, – DM.

- SCHAMONI, Wilhelm: Wie sie Gott wiederfanden. Würzburg: Verlag Johann Wilhelm Naumann 1983, 240 Seiten, 19,80 DM.
- SCHENKE, Ludger: Die wunderbare Brotvermehrung. Die neutestamentlichen Erzählungen und ihre Bedeutung. Würzburg: Echter Verlag 1983, 176 Seiten, br. 24,- DM.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: Das Johannesevangelium IV. Teil. Ergänzende Auslegungen und Exkurse. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Band IV. Freiburg: Herder Verlag 1984, 241 Seiten, 44,- DM.
- SCHNEIDER, Lothar: Subsidiäre Gesellschaft. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips. Abhandlungen zur Sozialethik. Band 24. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1983, 162 Seiten, kart. 32,- DM.
- SCHÖPFER, Hans: Theologie an der Basis. Dokumente und Kommentare zum theologischen Nord-Süd-Dialog. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983, 100 Seiten, kart. 12,80 DM.
- VETUS LATINA. 1983. 27. Arbeitsbericht der Stiftung, 16. Bericht des Instituts. Beuron: Stiftung Vetus Latina. 31 Seiten.
- ZIRKER, Leo: Die Bergpredigt. Das Wort Gottes neu hören. Erwachsenenbildung – Katechese – Jugendarbeit. München: Don Bosco Verlag 1983, 152 Seiten, kart. 24,80 DM.

# Über-Setzung oder Der Glaube an die Kraft des Gotteswortes in unserer Zeit

**25 Predigten  
zum Kirchenjahr  
von  
Peter Hünemann**

25 Predigten – zum Advent und zu Weihnachten, zur Fastenzeit, zu Gründonnerstag und Karfreitag, zu Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten und Predigten zu verschiedenen Anlässen im Jahreskreis: unter anderem zu Entscheidungssituationen im Leben, zu Schuld und Vergebung, Wahrheit und Gericht, zum Vaterunser-Gebet, zu Hochzeit und Taufe, zum Gedenken an die Toten und zum eigenen Tod.

In der gläubigen Zuversicht, daß sich in der Heiligen Schrift Gott uns offenbart, hat Hünemann seinen Predigten jeweils einen Text des Alten oder des Neuen Testaments zugrunde gelegt. Der Titel des Buches besagt, daß er sich dabei bemüht, den biblischen Texten eine zeitentsprechende Bedeutung zu geben, sie zu „über-setzen“, den Hörer

aber auch in den Raum des Wortes hinüberzusetzen. Die Predigten spüren dem Gotteswort nach und zeigen die heilenden Kräfte des Evangeliums im Hinblick auf viele Fragen und Probleme menschlichen Befindens in unserer Zeit.

Der Autor: Dr. theol. Peter Hünemann, Jahrgang 1929, Kaplan und Religionslehrer in Mönchengladbach und Aachen, nach der Habilitation in Freiburg/Breisgau von 1971 bis 1982 Dogmatikprofessor in Münster, seit 1982 Ordinarius für Dogmatik in Tübingen.

151 Seiten, 4 Abbildungen, Paperback, 19,80 DM, ISBN 3-402-03294-5  
Verlag Aschendorff Münster  
Bezug durch jede Buchhandlung

**Aschendorff** 





Manfred Probst

# Der Ritus der Kinder- taufe

Der Reformversuch der katholischen  
Aufklärung des deutschen Sprach-  
bereiches

310 Seiten, kartoniert, 48,- DM

Trierer Theologische Studien, Band 39  
ISBN 3-7902-0040-9

In dieser Arbeit werden die Zeichen,  
Inhalte und Aufbauprinzipien von etwa  
150 aufklärerischen katholischen Tauf-  
riten analysiert und aufgearbeitet. Der  
Autor möchte damit stärker als bisher  
neben den theoretischen Reformideen  
die konkreten liturgischen Gottesdienst-  
entwürfe der Aufklärung in das Blick-  
feld der Forschung rücken. Das Ergeb-  
nis der dafür notwendigen Sichtung der  
Ritensammlungen der Aufklärungszeit  
brachte eine Reihe vergessener oder bis-  
her nicht bekannter Ritualien ans Tages-  
licht, darunter auch Handschriften, die  
im ersten Kapitel kurz vorgestellt  
werden.

**Weitere Bände der Reihe**  
**„Trierer Theologische Studien“**

Band 37

Heribert Schützeichel  
**Katholische Calvin-Studien**

1980, 136 Seiten. 24,80 DM  
ISBN 3-7902-0038-7

Die Schwerpunkte der Untersuchung  
liegen vor allem bei der Sakramenten-  
theologie Calvins, der von den sieben

Sakramenten der katholischen Kirche  
nur Taufe, Eucharistie und Ordination  
(Priesterweihe) gelten läßt. Ein Beitrag  
zur Hierarchie der Sakramente in  
kontrovers-theologischer Sicht.

Band 38

Rudolf Thomas (Hrsg.)  
in Verbindung mit Jean Jolivet, Paris –  
L. M. de Rijk, Leiden – D. E. Lus-  
combe, Sheffield

**Petrus Abaelardus (1079 – 1142)**

Person, Werk und Wirkung

1980, 339 Seiten. 58,- DM  
ISBN 3-7902-0041-7

„Petrus Abaelardus in der Forschung  
des XX. Jahrhunderts.“ Unter dieser  
Thematik hatten sich ungefähr 30 Abae-  
lardforscher aus Europa, Amerika und  
Japan in der Theologischen Fakultät in  
Trier während der Osterwoche 1979 zu  
einem Round-table-Gespräch getroffen.  
Äußerer Anlaß war der 900. Geburtstag  
Peter Abaelards. Die wissenschaftliche  
Begründung dieses Kolloquiums lag  
jedoch in der Tatsache, daß Abaelards  
Charakterbild und seine philoso-  
phisch-theologische Dialektik in den  
vergangenen Jahrhunderten weithin  
summarischen Fehldeutungen unterla-  
gen. Jene überkommenen Beurteilungen  
erfuhren in neueren und neuesten For-  
schungen grundlegende Wandlungen,  
zu denen der hier vorliegende Abaelard-  
band als Beitrag gesehen werden  
möchte.

Bitte fordern Sie unseren Sonder-  
prospekt an.

**Paulinus-Verlag**  
**Postfach 30 40**  
**5500 Trier**



## Weltbetrachtung und Weltbeherrschung Zum Bedeutungswandel der Theorie\*

Wer den mit Schlafrock und Nachtmütze bekleideten Famulus Wagner für eine angemessene Personifizierung der Theorie hält, wird sie konsequenterweise in jenes traurig graue Schattendasein verweisen, das all die zu führen scheinen, die nicht eigentlich wissen, was das Leben in seiner Fülle an grün sprießenden Verheißungen bereithält. Ein solch privativ-naives Ausspielen praktisch-pragmatischen Selbstbewußtseins gegen das sich von der lebensweltlichen Erfahrung distanzierende theoretische Wissen verkennt allerdings, daß die moderne Lebenswelt selbst bereits Resultat dieses Wissens ist und in zunehmender Abhängigkeit von ihm steht. Gleichwohl ist in dem Gedanken der „grauen“ Theorie ein Moment ausgesprochen, das diesen Begriff kontinuierlich durch die Wandlungen seiner Geschichte begleitet: die Distanz zum pragmatischen Interesse, „das alles, was immer begegnet, im Lichte der eigenen Absichten und Zwecke sieht“<sup>1</sup>. Theorie ist interesselos in dem Sinne, daß partikuläre, subjektive Zielsetzungen methodisch aus dem Erkenntnisprozeß ausgeklammert werden.

Noch ein zweites Moment am Theoriebegriff läßt sich von seinen griechischen Anfängen bis zu seiner aktuellen Verwendung kontinuierlich verfolgen: die Distanz zum Felde der Empirie. Ob man Theorie als Konstruktionsmittel begreift, durch das sich Erfahrungsfelder und Phänomenbereiche zu einem einheitlichen Ordnungsgefüge zusammenschließen oder als tatlos ruhende Schau des sich selbst anbietenden Seienden, immer wird die Unmittelbarkeit des Andrangs der sinnlichen Gegebenheiten transzendiert, denn auch die ruhende Betrachtung der Welt bleibt nicht bei den Erscheinungen stehen, sondern zielt ab auf die sie sammelnde Wesenhaftigkeit und auf die sie tragenden Gründe. Theorie bedeutet also immer Abstand von der Fülle und Vielfalt des unmittelbar Begegnenden, mag es sich um die Unmittelbarkeiten täglichen Lebens oder um diejenigen sinnlicher Erfahrungen oder um beides handeln. – Dieser einleitende Hinweis auf kontinuierliche Momente eines Begriffs, der als wesentliches Merkmal philosophischen Vollzugs gilt, bildet den Hintergrund, vor dem sich einige Aspekte des Bedeutungs- und Funktionswandels der Theorie verdeutlichen lassen. Das geschieht hier zumeist in groben Strichen und großen Schritten, einmal deshalb, weil manche Details schon gezeichnet sind, dann aber auch, um den noch ausstehenden feinen Zeichnungen einen Rahmen und den kleinen Schritten eine Richtung vorzugeben.

\* Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 19. Dezember 1983.

<sup>1</sup> H.-G. GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 1975, S. 430.

Man hat – nicht ganz zu Unrecht – den griechischen Ursprung der Theorie mit dem Licht und der Helle der Landschaft Griechenlands in Verbindung gebracht<sup>2</sup>; angesichts der optisch fraglosen, lichthaften Präsenz der Dinge erhält der Gedanke einer Natur, die aus sich selbst wahr der universalen menschlichen Erkenntnisfähigkeit ganz offen steht, eine geradezu natürliche Plausibilität. Der erste Satz der aristotelischen Metaphysik: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen“ kann als bündige Formel eines solchen Verständnisses begriffen werden. Aber Philosophie ist nicht einfach Entfaltung naturhafter Anlagen, sondern der ständig wiederholte Versuch, auf fragwürdig gewordene Traditionsbestände zu antworten. So begreift sich Aristoteles bei der Konzeption der Philosophie als wesentlich theoretischer Disziplin sowohl in der Tradition der älteren Philosophen, die streng beweisend verfahren, als auch in der Tradition der Theologen, die in mythischer Weise vom Göttlichen reden<sup>3</sup>.

Damit antwortet er auf zwei geistige Herausforderungen seiner Zeit: auf die in der Kritik am Mythos liegende Gefahr, das Göttliche in die bloße Unverbindlichkeit des dichtenden Erzählens zu entlassen, und auf die in der Sophistik angelegte Tendenz, Wissenschaft und wissenschaftliche Bildung ausschließlich durch ihre soziale Nützlichkeit zu rechtfertigen. Das aristotelische Konzept der Theorie faßt das Göttliche als ihren ausgezeichneten Gegenstand, ja bestimmt sie im Kern als jene Erkenntnis, die „am meisten der Gott selbst hat“<sup>4</sup>; theoretisches Wissen bedeutet von daher Nachvollzug göttlicher Theoria, die sich „dem Ganzen der Welt und des Seienden als dem Göttlichen“ zuwendet<sup>5</sup>. Darin liegen zugleich Sinn und Rechtfertigung des theoretischen Vollzugs: Wegen der Göttlichkeit seines Gegenstandes wird er von allen partikulär humanen Zielsetzungen und Interessen freigesetzt; Theorie ist nicht notwendig, sondern frei, nicht menschlich, sondern göttlich, weil sie auf das Göttliche geht, so wird später Thomas von Aquin die *cognitio speculativa* kennzeichnen<sup>6</sup>. Worauf es bei dieser raschen Nachzeichnung der aristotelischen Position vor allem ankommt, ist der enge Zusammenhang von Gegenstand und Freiheit der Theorie: Weil sie auf das Göttliche geht, darum ist sie frei.

Ihre Unabhängigkeit von den Notwendigkeiten und Erfordernissen des praktischen Lebens kann nur als Bedingung, nicht als Grund dieser Freiheit gelten. Daraus folgt im übrigen: Sobald die Göttlichkeit des Gegenstandes der Theorie – aus welchen Gründen auch immer – aufgehoben wird, gerät sie unausweichlich unter praktischen Rechtfertigungszwang.

<sup>2</sup> Vgl. H. BLUMENBERG, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (= erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, 3. Teil, 1966), <sup>2</sup>1980, S. 23.

<sup>3</sup> H. RAUSCH, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, 1982, S. 151.

<sup>4</sup> Met. I, 2 (983a6).

<sup>5</sup> J. RITTER, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles*, in: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 1969, S. 18.

<sup>6</sup> In Met. I 2 (nn. 57, 58, 60, 64).

Theorie als Nachvollzug des absoluten göttlichen Aktes bedeutet für den Menschen zugleich, als Sterblicher „im Unsterblichen“ zu leben<sup>7</sup>. Darin liegt höchstes Glück, höchste Seligkeit: „Für die Götter ist das ganze Leben selig, für den Menschen aber (ist es selig), soweit sein Leben Ähnlichkeit mit ihrer Wirklichkeit hat<sup>8</sup>.“ Dieser Zusammenhang von Theoria und Eudaimonia, von theoretischem Leben und Daseinserfüllung darf nicht äußerlich verstanden werden, so als wäre die Glückseligkeit nur eine heteronome Beigabe zu einem in sich daseins- und vollendungsindifferenten Vorgang.

Die innere Verbindung von Theorie und humaner Erfüllung gründet offenkundig in der theologischen Dignität des theoretischen Gegenstandes. Aber dieser Hinweis genügt nicht, um die Verbindung auch zu rechtfertigen. Denn es bleibt zu fragen, wie dieser ausgezeichnete Gegenstand situiert sein muß, um Theorie als Weltbetrachtung und zugleich als Erfüllung überhaupt gewährleisten zu können. Alle Versuche etwa der Transzendenzsteigerung, also die Bemühungen, das Göttliche in der Unzugänglichkeit, im theion skotos, dem göttlichen Dunkel des Areopagiten anzusiedeln<sup>9</sup>, verwandeln Theorie in Ekstase und machen sie gegenüber der Welt als eigenständig kosmischer Größe gleichgültig. Die aristotelische Theorie und die mit ihr verbundene Eudaimonia leben demgegenüber aus dem ruhigen und unveränderlichen Gleichgewicht von göttlichem Prinzip, geordneter Welt und menschlichem Erkennen. Der universalen Offenheit des Menschen korrespondiert der Kosmos als Inbegriff dessen, was überhaupt möglich ist, durchwaltet von der Klarheit des göttlichen Prinzips, das in der ruhenden Betrachtung seiner selbst den Inbegriff und das Vorbild aller erfüllend-vollendenden Bewegung darstellt.

## II.

Unter christlichen Voraussetzungen läßt sich dieses metaphysisch-kosmologische Gleichgewicht nicht einfachhin aufrecht erhalten; angesichts der Personalität und Freiheit Gottes sowie seiner alle welthaften Maße sprengenden Größe und Erhabenheit kann die Welt nicht mehr als realer Inbegriff aller Möglichkeiten, nicht mehr als den Menschen erfüllender Gegenstand begriffen werden. Zwar wird etwa bei Augustinus die menschliche Vollendung als Anschauung Gottes mit Begriffen der Theorie beschrieben, und die *vita beata* trägt durchaus wesentliche Merkmale des theoretischen Vollzugs; aber neben der Ausrichtung auf die genießende Anschauung Gottes erscheint die Betrachtung der Natur bestenfalls als der Versuch, die Welt Dinge auf die in ihnen angelegte Dienlichkeit hin zu untersuchen, wenn nicht die Naturforschung überhaupt unter die *curiositas*, das bloße nutzlose Wissenwollen fällt: „Aus dieser krankhaften Sucht – schreibt Augustinus in den *Confessiones* – begibt man sich an die Durchforschung der Werke der Natur, die über uns hinausgeht und die zu kennen nichts nützt, und es beseelt die Menschen nichts als der Wunsch nach Wissen<sup>10</sup>.“

<sup>7</sup> Eth. Nic. X 8 (1178b26 f.).

<sup>9</sup> Θεῖον σκότος, PS. DIONYSIUS AREOPAGITA, *Mystica Theologia* I, 1, in: *Patrologia Graeca*, ed. J. P. MIGNE, Tom. III, 1857, Sp. 1000 (= *Dionysiaca* I, 1937, S. 568).

<sup>10</sup> Conf. X 35. Über die Entwicklung des Theorieverständnisses in der Philosophie des lateinischen Mittelalters unterrichtet L. KERSTIENS, *Die Lehre von der theoretischen Erkenntnis in der lateinischen Tradition*, in: *Philos. Jb.* 67 (1959), S. 375 – 424.



Die wesentlich von Augustinus bestimmte und von seiner Autorität getragene Relativierung oder gar Aufhebung kosmologischer Bedeutsamkeit hat zwar das mittelalterliche Denken über Jahrhunderte geprägt, ihm aber doch nicht für immer das Interesse an Fragen nach der Natur nehmen können. Bezeichnenderweise vollzieht sich die mittelalterliche Revitalisierung derartiger Themen im Zusammenhang mit der Aristoteles-Rezeption, und man kann die denkerischen Anstrengungen des Thomas von Aquin geradezu charakterisieren als den Versuch, das metaphysisch-kosmologische Gleichgewicht unter christlichen Bedingungen noch einmal festzuhalten. Wie dies systematisch geschieht, kann man an der thomasischen Glückslehre illustrieren<sup>11</sup>. Bekanntlich realisiert sich die menschliche Vollendung in der Anschauung Gottes, der allein das auf das Unendliche gerichtete geistige Verlangen des Menschen zu erfüllen vermag. Es handelt sich dabei um eine Tätigkeit des Intellekts, nicht des Willens, und zwar der theoretischen, nicht der praktischen Vernunft. In diesem Zusammenhang erörtert Thomas eine bemerkenswerte Frage: Gehört nicht die menschliche Vollendung zu jenem Bereich, der grundsätzlich als Sache des Menschen (*bonum hominis*) zu gelten habe und damit in den Umkreis der praktischen Vernunft falle? Diese Frage wird in der Ethik, wenn sie überhaupt noch zur ethischen Diskussion steht, spätestens seit Kant selbstverständlich affirmativ beantwortet. Thomas hingegen gibt zu bedenken: „Diese Überlegung würde gelten, wenn der Mensch sich selbst sein letztes Ziel wäre. Dann nämlich wäre die Betrachtung und Regelung seiner Handlungen und Leidenschaften seine Glückseligkeit. Aber weil das letzte Ziel des Menschen ein ihm äußeres Gut ist, nämlich Gott, an den wir durch die Tätigkeit der theoretischen Vernunft rühren, deshalb besteht die Glückseligkeit des Menschen eher in der Tätigkeit der theoretischen Vernunft als in der Tätigkeit der praktischen Vernunft<sup>12</sup>.“ In dieser Auskunft erscheint – wenn auch noch in obliquo – die Möglichkeit am Horizont der Denkbaren, die Wirklichkeit auf den Umkreis menschlichen Ausgriffs zu beziehen. Für diesen Fall muß man der praktischen Vernunft den sachlichen Vorrang vor der theoretischen einräumen. Und es erhebt sich dann natürlich sogleich die Frage, ob nicht überall dort, wo der Vorrang der Praxis vor der Theorie behauptet wird, menschliches Wirkfeld und Wirklichkeit überhaupt identifiziert oder zumindest wesentlich aufeinander bezogen werden. Doch zunächst sei dieser Gedanke nur genannt, bei Thomas spielt er jedenfalls keine Rolle.

Worauf es hier ankommt, ist vielmehr dies: Glückseligkeit als Vollzug der theoretischen Vernunft läßt sich sicher nicht auf die betrachtende Tätigkeit der spekulativen Wissenschaften, im Kern also auf die philosophische Aktivität, reduzieren. Darin stimmt Thomas selbstverständlich mit Augustinus überein. Die absolute Vollendung des Menschen steht nicht in Kontinuität zu seinen welthaften Vollzügen. Der Unterschied zu Augustinus liegt in der Beurteilung dieser Vollzüge. In augustinischer Perspektive bewegen sie sich zwischen der Erschließung der Welt Dinge in ihrer dem Heile zugeordneten Dienlichkeit und dem bloßen Wissenwollen, besitzen jedenfalls keine eigene Dignität. Thomas hält demgegenüber die wissenschaftlich-philosophischen

<sup>11</sup> S. th. I – II 3, 4 – 6.

<sup>12</sup> S. th. I – II 3, 5 ad 3.

Tätigkeiten für eine „Teilhabe an der wahren und vollkommenen Glückseligkeit“<sup>13</sup> und löst sie damit aus ihrer bloß mediatisierend instrumentellen Funktion. Dieser Unterschied zweier Grundmöglichkeiten christlicher Intellektualität bedeutet angesichts der wahren Vollendung in der Anschauung Gottes wenig oder nichts, hat aber beträchtliche Konsequenzen für die systematische Einschätzung von Philosophie und Wissenschaft. Wer diese Vollzüge als Teilhabe an der wahren Glückseligkeit begreift, hat die in der Tradition gegen sie gerichteten Vorbehalte aufgehoben und damit zugleich die Möglichkeit eröffnet, die der göttlich geoffenbarten Wahrheit verpflichtete Theologie positiv auf die Bewegung der menschlichen Vernunft zu beziehen, ohne deren Begrifflichkeit und Methodik es eine theologische Wissenschaft nicht geben kann. Ein solcher Bezug hat in dieser Perspektive nichts Bedenkliches an sich, sondern setzt Theologie überhaupt erst in stand, sich auch als Wissenschaft unter Wissenschaften zu begreifen. Diese Konsequenz des thomasischen Ansatzes kann hier nicht weiter verfolgt werden. Sie ist jedenfalls wirkungsgeschichtlich erfolgreich gewesen, und der akademische Rang der Theologie ließe sich ohne die von Thomas umfassend legitimierte Bezugnahme auf philosophisch-wissenschaftliche Rationalität nicht aufrecht erhalten.

Die bewußte Rehabilitierung der theoretischen Vernunft durch Thomas von Aquin ist im ganzen zu interpretieren als Akt der Weltzuwendung und als Resultat erneuten kosmologischen Interesses. Theorie bedeutet dabei erkennenden Bezug auf die gegebene Welt, ohne etwas an ihr bewirken oder etwas von ihr haben zu wollen. Eine solche Grundeinstellung setzt voraus, daß der Mensch an ihr auch gar nichts zu bewirken braucht. Die Welt und ihre Dinge haben es nicht nötig, durch theoretische Veranstaltungen eigens erschlossen zu werden, sie liegen dem Erkennen vielmehr offen vor Augen; sie sind in sich licht und klar. Dem korrespondiert die Ausrichtung menschlichen Erkennens auf das Seiende im ganzen, das aber nicht als unendliches Universum gedeutet wird, angesichts dessen die Fülle zu erforschender Gegenstände immer größer sein wird als die Zahl der bereits erkannten, sondern als geschlossene Welt<sup>14</sup>, die den Inbegriff dessen darstellt, was überhaupt sein kann, und deren vollständige Präsenz im Erkennen zugleich Vollendung der Erkenntnis ist.

Theorie als interesselose Betrachtung der Welt im ganzen bedeutet nun keinesfalls radikale Diskontinuität zu der lebensweltlichen und anschauungsgesättigten Erfahrung. Das Wesen der Dinge in ihrer sinnlichen Erscheinung bleibt vielmehr Ausgang und ständiger Bezugspunkt des theoretischen Vollzugs. Zwar durchdringt dieser die Fülle und Vielfalt der sinnlichen Gegebenheiten auf den wesentlichen Kern der Sache. Darin liegt der eigentliche Sinn von Abstraktion. Aber er entfernt sich nicht von seinem Ausgangspunkt, um eine theoretische Gegenwelt zu konstruieren, die jede Kontinuität mit der Welt, „wie man sie sieht“, verloren hätte. Ganz im Gegenteil: Theoretischer Vollzug im Sinne des Aristoteles und der thomasischen Wiederaufnahme des Gedankens

<sup>13</sup> S. th. I–II 3, 6. Vgl. W. KLUXEN, Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin, in: G. BIEN (Hrsg.), *Die Frage nach dem Glück*, 1978, S. 77–91.

<sup>14</sup> Vgl. den Titel von A. KOYRÉ, *From the closed world to the infinite universe*, 1957 (dt. Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, 1980).

ist nichts anderes als die reflektierte Form einer natürlichen Einstellung, für die zum Beispiel der Durchfall bei einer Prüfung schlicht das Resultat von Dummheit oder Faulheit ist, weil dies mit der eigenen Welterfahrung übereinstimmt, während eine Erklärung des Durchfalls mit Hilfe einer sozialen Theorie, die Faulheit und Dummheit nicht kennt und das Explanadum unter anders geartete soziale Gesetzmäßigkeiten stellt, vielleicht in sich konsistent sein mag, mit der natürlichen Einstellung aber niemals vermittelt werden kann, weil es ursprünglich praktische Welterfahrung ohne Faulheit und Dummheit wohl nicht gibt. – Es dürfte diese Kontinuität von natürlicher Einstellung und theoretischem Vollzug gewesen sein, die dem Aristotelismus seine paradigmatische Wirksamkeit über Jahrhunderte gesichert hat.

### III.

Gleichwohl wird die vor allem von Thomas geleistete Rehabilitierung der Theorie in dem hier angedeuteten Sinne alsbald wieder in Frage gestellt. Man wird auf zwei Motivstränge verweisen müssen, wenn man nach den geistesgeschichtlichen Ursachen dieser Veränderung forscht. Einmal sind es theologische Schwierigkeiten mit der philosophischen Neigung, Welt und Weltprinzip derart in einen notwendigen Zusammenhang zu bringen, daß Gott gegenüber der Welt nicht als frei gedacht werden kann. Demgegenüber dringt die Theologie mit um so größerem Nachdruck darauf, die Personalität und Freiheit Gottes festzuhalten, und veranlaßt damit auch die Philosophie, neue Wege zu suchen. Gerade bei diesem Thema bestätigt sich die These Gilsons, „daß die entscheidenden Fortschritte der abendländischen Philosophie im Mittelalter in Punkten entwickelt worden sind, wo der intellectus fidei irgendwie die Ursprünglichkeit verlangte“<sup>15</sup>. Der zweite Motivstrang liegt im steigenden Rationalitätsanspruch der Wissenschaften. Unter diesem erhöhten Anspruch verfällt zum Beispiel der analoge Begriff „seiend“, auf den die natürliche Erkennbarkeit Gottes und damit auch die Möglichkeit von Metaphysik gegründet wird, einer berechtigten Kritik: Entweder ist der Begriff eindeutig und kann als Beweismittel verwendet werden oder er ist äquivok und muß aus der wissenschaftlichen Sprache ausscheiden<sup>16</sup>.

Beide Motivstränge laufen bei Duns Scotus zusammen und führen dort zu einer veränderten Einschätzung der Theorie<sup>17</sup>. Diese Veränderung etwa gegenüber Thomas zeigt sich schon in der neuen Bewertung von Theologie und Metaphysik. Theologie erhält das Prädikat praktisch, weil der in ihr sich zeigende erste Gegenstand – Gott – als eine singuläre und einzigartige Größe erscheint, der gegenüber bloße Erkenntnis nicht ausreicht, zu der vielmehr die Liebe als die einem solchen Gegenstande angemessene Praxis treten muß. Metaphysik hingegen behält das Prädikat theoretisch, weil deren höchster Gegenstand – der Sache nach mit dem der Theologie identisch –

<sup>15</sup> E. GILSON, Die historisch-kritische Forschung und die Zukunft der Scholastik, in: A. HAYEN, Der heilige Thomas von Aquin gestern und heute, 1954, S. 111.

<sup>16</sup> Vgl. W. KLUXEN, Art. Analogie, in: J. RITTER (Hrsg.), Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1 (1971), Sp. 223 f.

<sup>17</sup> Vgl. zum folgenden L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, 1979, S. 9–48.

sich nur im allgemeinen Umriß, in universali, zeigt, so daß hier von Liebe als einer dem Personal-Singulären angemessenen Praxis sinnvollerweise nicht die Rede sein kann.

In der praktischen Ausrichtung der Theologie schlägt sich ein neues Selbstverständnis des Menschen nieder, der sich zu den ihn maßgeblich bestimmenden Größen ausdrücklich in ein Verhältnis setzt und sie nicht einfach als naturale Vorgaben begreift. Theologisch gesprochen: Der die Theologie tragende Wirklichkeitszugang ist die menschliche Glaubens- und Heilserfahrung. Dieser Gedanke ist an sich nicht neu. Er erhält aber besonderes Gewicht, weil Scotus nicht die Folgerung Augustins und Bonaventuras zieht, angesichts der Singularität des christlichen Wirklichkeitszugangs alle anderen, also vor allem die philosophischen Zugänge, bestenfalls zu mediatisieren. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil im scotischen Ansatz Theologie Wissenschaft ist und als solche auf die Philosophie, speziell die Metaphysik, notwendig verwiesen bleibt. Nur erweist sich deren Erkennen gegenüber den Möglichkeiten der Theologie deshalb als defizient, weil Metaphysik ihren höchsten Gegenstand nicht in der Besonderheit seiner Personalität, sondern höchstens in der Allgemeinheit des „unendlichen Seienden“ erfaßt. Der klassische, noch von Thomas bekräftigte Vorrang der Theorie vor der Praxis wird unter dem verschärften Bewußtsein von der Personalität Gottes umgekehrt.

Ein Beispiel bei Meister Eckhart<sup>18</sup> zeigt übrigens, daß die Veränderung der Rangfolge von Theorie und Praxis nicht auf die esoterische Diskussion von Theologen und Philosophen beschränkt bleibt. Eckhart deutet nämlich den biblischen Bericht über die beiden Schwestern Maria und Martha entgegen dem offenkundigen Sinn des Evangeliums um und schreibt in einer deutschen Predigt Martha den höheren Rang zu: Sie ist schon, was Maria im Durchgang durch die „tätige Auseinandersetzung mit den Dingen der Welt“<sup>19</sup> erst werden soll.

Nimmt man zu diesem Umdeutungsvorgang den schon erwähnten rationalen Anspruch univoker Begrifflichkeit hinzu, dann erhält die Metaphysik als die vorzügliche theoretische Vollzugsform eine Gestalt, für die der unmittelbare Bezug zur natürlichen Einstellung im Grunde bedeutungslos wird. Das zeigt sich deutlich daran, daß die Substanz ihre zentrale Stellung als Ausgangspunkt philosophischer Welterschließung verliert. Solange sich nämlich die philosophische Wirklichkeitserkenntnis am aristotelischen Substanzverständnis orientiert, behält sie den Kontakt zur Unmittelbarkeit der lebensweltlichen Erfahrung, bleibt sie mit einem gewissen Recht Philosophie des gesunden Menschenverstandes, des *common sense*. Demgegenüber bedeutet die scotische Metaphysik mit ihrem Begriff des Seienden als solchen eine deutliche Distanzierung der Reflexion von der Lebenswelt. Damit hängt zusammen die von Scotus selbst noch nicht vollzogene, aber sich immer deutlicher abzeichnende Abkoppelung des theoretischen Vollzugs vom Gedanken der humanen Daseinserfüllung. Es scheint mir immerhin einer Frage wert, ob nicht die deutsche Mystik und die auf sie zurückgreifende *devotio moderna* mit dem spätmittelalterlichen Rückzug der Theorie aus der Lebenswelt

<sup>18</sup> Predigt 86, in: MEISTER ECKHART, Die deutschen Werke, Bd. 3, hrsg. von J. QUINT, 1975, S. 481 – 482.

<sup>19</sup> J. QUINT, Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, 1963, S. 45.



in Zusammenhang gebracht werden muß. Man könnte diese Bewegungen nämlich als Versuche begreifen, den durch die sich steigernde Rationalisierung des Theoriebegriffs eingeleiteten Vertrautheitsschwund zu kompensieren.

In diesem Zusammenhang von Vertrautheitsschwund zu sprechen, kann durchaus zum Verständnis des hier ins Auge gefaßten Wandels beitragen. Gegenstände, Welten, Traditionen können allgemein als vertraut gelten, wenn ihnen keine den umfassenden Existenzsinn des Menschen gefährdenden Fragwürdigkeiten anhaften. Solange nun die Welt als geordnete und endliche Größe aufgefaßt wird, die der Fassungskraft des menschlichen Geistes auf das angemessenste entspricht, läßt sich Erkenntnis um ihrer selbst willen ebenso begründen wie der Vorrang der Theorie vor der Praxis. Diese Geist-Welt-Korrespondenz und die in ihr liegende ursprüngliche Weltvertrautheit wandeln sich in dem Maße, in dem es vor allem theologisch immer fraglicher wird, ob man Gott gewissermaßen ein für allemal auf diese Welt festlegen könne. Schließlich ist seine Macht, seine potentia, allen Gegebenheiten unendlich überlegen, so daß alles auch nicht oder ganz anders hätte sein können. Damit ist schon der entscheidende Gedanke berührt, der es rechtfertigt, hier von Vertrautheitsschwund zu sprechen. Denn eine Welt, die auch nicht oder ganz anders hätte sein können, verliert für den Menschen ihre fraglose Gültigkeit und Vertrautheit ebenso wie etwa für einen Mieter seine Wohnung ihre Verlässlichkeit einbüßt, wenn sie ihm ohne voraussehbare Gründe jederzeit gekündigt werden kann.

#### IV.

Daß die vor allem theologisch begründete Weltverunsicherung gerade auch für das Verständnis von Theorie unmittelbare Konsequenzen hat, läßt sich relativ leicht zeigen. Denn wenn Gott – nach dem bekannten Wort aus der nominalistischen Schule: *Deus potest facere omnia quod fieri non includit contradictionem*<sup>20</sup> – alles bewirken kann, was keinen Widerspruch einschließt, wenn ferner der Mensch darauf angewiesen bleibt, sich in der Welt anthropologisch verläßlich zu orientieren, dann werden zwangsläufig verstärkte Anstrengungen zu neuer Vertrautheitsbildung die Folge sein. Als eine solche Bemühung muß man das im 14. Jahrhundert allenthalben zu beobachtende rationale *procedere secundum imaginationem* ansehen. Was ist damit gemeint? Ich gebe statt einer Erklärung ein Beispiel aus dem Physikkommentar des Johannes Buridanus<sup>21</sup>. Dort wird einmal gefragt: Kann es eine unendliche räumliche Größe (*infinita magnitudo*) geben? – Eine Antwort lautet sinngemäß so: Gott könnte in jedem Zeitmoment einen Stein von der Größe eines Fußes schaffen; darin liegt nichts Unmögliches. Nun läßt sich aber eine beliebige Zeiteinheit, zum Beispiel eine Stunde, in unendlich viele Zeitmomente einteilen. Schüfe Gott in jedem der unendlich vielen Zeitmomente einen

<sup>20</sup> PS. OCKHAM, *Tractatus de principiis theologiae*, ed. L. BAUDRY (Études de philosophie médiévale, t. XXIII), 1936, S. 45.

<sup>21</sup> Phys. III qu. 19 (ed. Parisii 1509, Nachdruck 1964, f. 62 v b). Über das *secundum imaginationem procedere*, die analytische Einstellung und die Quantifizierungstendenz des 14. Jhs. s. J. E. MURDOCH, *From social into intellectual factors: an aspect of the unitary character of late medieval learning*, in: J. E. MURDOCH/E. D. SYLLA, *The cultural context of medieval learning*, 1975, S. 271 – 348.

derartigen Stein – und das für möglich zu halten, schließt keinen Widerspruch ein –, gäbe es nach einer Stunde unendlich viele Steine und folglich eine unendliche räumliche Größe. – An dieser uns fremd anmutenden Überlegung interessiert jetzt nicht die sachliche Bedenklichkeit, sondern die methodische Struktur: Unter Berufung auf die unendliche *potentia dei*, der alles, was ohne Widerspruch möglich ist, bewirken kann, kommen durch die Vorstellungskraft ersonnene Denkmöglichkeiten ins Spiel, die es in der Erfahrung nicht gibt. Damit eröffnet sich ein Feld imaginierter Möglichkeiten, über das der Mensch unabhängig von den Unsicherheiten der faktischen Realität rational verfügen kann, Möglichkeiten, zu denen übrigens auch der hypothetische Atheismus selbst gehört: *etiamsi daretur non esse deum*. Das Spiel mit den bloßen Denkmöglichkeiten hat nun, wie schon dieser Satz zeigt, durchgehend hypothetischen Charakter: selbst wenn es den Fall in Wirklichkeit nicht gibt, läßt sich doch denken, daß . . . Derartige Wendungen machen deutlich, wie man sich vom Zwang zur Einsicht in gegebene Sachverhalte suspendieren und die Erkenntnisanstrengungen unter Gegebenheiten stellen kann, derer man ungeachtet der kontingenten Faktizität Herr bleibt. Diese neuartige Form rationalen Verhaltens stellt eine Antwort dar auf die vor allem theologisch initiierte Weltverunsicherung und bedeutet zugleich den entscheidenden Wandel im Verständnis der Theorie.

Diese ist nämlich unter den veränderten Bedingungen nicht mehr ruhende und erfüllende Betrachtung einer sich in ihrer Wahrheit und Lichtheit unmittelbar zeigenden Welt, sondern wird zum Signum der vom Menschen selbst entworfenen Voraussetzungen, unter denen sich die Gegebenheiten zu einem einheitlichen Ordnungsgefüge zusammenschließen und so eine neue Weise der Vertrautheit erhalten, eine Vertrautheit allerdings, die nicht mehr diejenige der Lebenswelt ist, sondern die der wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten. Kant hat im Blick auf Galilei, Torricelli und Stahl die veränderte Funktion der Theorie in der bekannten Metapher vom Forscher als dem Richter, der die Natur als Zeugen auf die von ihm selbst vorgelegten Fragen antworten läßt, zum Ausdruck gebracht<sup>22</sup>. In der Theorie sind demnach die Fragen enthalten, auf die Natur zum Beispiel durch das Experiment zu antworten genötigt wird. In diesem Bild zeigen sich drei für das neue Verständnis von Theorie wesentliche Aspekte. (a) Theoretisches Verhalten hat nicht mehr den Charakter ruhend anschauenden Verweilens bei den Dingen, sondern bedeutet Arbeit und Mühe. Denn die Gegenstände des theoretischen Prozesses bleiben von sich aus stumm und antworten nur, wenn man sie einem Verfahren unterwirft, das Francis Bacon als *laboriosa experimentorum variatio* kennzeichnet<sup>23</sup>. Damit hängt ein zweiter (b) Gedanke zusammen: Der forschende Umgang mit der Natur wird als Herrschaft über sie begriffen. Keplers Lob des Fernrohrs: „Wird nicht der, der dich in seiner Rechten hält, zum König und Herrn über die Werke Gottes gesetzt?“<sup>24</sup> bringt in rhetorischer Form zum Ausdruck, was

<sup>22</sup> KrV B XII f.

<sup>23</sup> *Novum Organum*, Praef., in: *The Works of Francis Bacon*, ed. J. SPEDDING, R. L. ELLIS und D. D. HEATH, London 1858 (Rep. Nachdruck 1963), Vol. I, S. 128.

<sup>24</sup> J. KEPLER, *Dioptrice*, Praef., in: *Gesammelte Werke*, Bd. IV: *Kleinere Schriften 1602/1611*. *Dioptrice*, hrsg. von M. CASPAR und F. HAMMER, 1941, S. 344: „O multiscium, et quovis sceptro preciosius Perspicillum: an, qui te dextra tenet, ille non Rex, non Dominus, constitutur opum Dei?“

Hobbes als wesentliches Merkmal der Naturerkenntnis behauptet: Eine Sache erkennen heißt sich vorstellen, was wir mit ihr tun können, wenn wir sie haben<sup>25</sup>. Ontologische Voraussetzung des Wandels von der sympathetischen Weltbetrachtung zur Weltbeherrschung ist die Entfinalisierung der Natur. Solange diese als Größe mit immanenten natürlichen Zielen, also als an sich sinnvoll aufgefaßt wird, kann sie nicht zugleich als Material menschlichen Machens vollständig instrumentalisiert werden. (c) Eine dritte Überlegung ist hier anzufügen: Theorie als ruhende Weltbetrachtung geht aus von der prinzipiellen Übereinstimmung von Geist und Welt und kann den gelungenen Vollzug problemlos als wahr behaupten. Denn Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* besagt nichts anderes als Vergegenwärtigung der Welt im Geiste. Diese zumindest für die Unmittelbarkeit lebensweltlicher Erfahrung weiterhin gültige Formel läßt sich unter den veränderten wissenschaftlichen Bedingungen nicht mehr einfach aufrecht erhalten. Sobald nämlich Welterkenntnis ausdrücklich unter vom Menschen selbst entworfene Voraussetzungen gestellt wird, erhält das Wahrheitsverständnis einen voluntaristischen Zug, tritt der Handlungscharakter von Wissenschaft hervor. Hobbes formuliert diesen Gedanken deutlich und affirmativ und wird deshalb von Leibniz kritisiert: Die Wahrheit der Dinge werde abhängig gemacht vom menschlichen Ermessen (*ab arbitrio humano*), weil die Wahrheit von den Definitionen der *termini* abhängt, wobei die Definitionen ihrerseits im menschlichen Ermessen stünden<sup>26</sup>. Aber hat Hobbes trotz der Leibnizschen Kritik nicht doch recht behalten, ist es nicht so, daß „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“<sup>27</sup>?

Jedenfalls wird Theorie im wissenschaftlichen Kontext der Neuzeit und Gegenwart – ungeachtet der wissenschaftstheoretischen Variationsbreite ihrer unterschiedlichen Interpretationen – immer deutlicher verstanden als menschlicher Entwurf, als das „Netz – wie Popper sagt –, das wir auswerfen, um die Welt einzufangen – sie zu rationalisieren, zu erklären und zu beherrschen“<sup>28</sup>. Allerdings fängt – um im Bilde zu bleiben – wissenschaftliche Theorie gerade nicht die Welt ein, wie sie an sich sein mag. Vielmehr korrespondiert der als Entwurf strukturierten Theorie ein Verständnis von Wirklichkeit, das diese als Resultat eines wissenschaftlichen Konstitutionsvorganges begreift. So treten Gegenstände der Physik, zum Beispiel das Atom, immer schon in theoretischen Zusammenhängen auf und können nicht einfach als Gegenstände an sich, die es in der Anschauung oder der Begriffswelt der natürlichen Erfahrung gibt, aufgefaßt werden. Heisenberg bestimmt das Atom als Symbol, „bei dessen Einführung die Naturgesetze eine besonders einfache Gestalt annehmen“<sup>29</sup> und begreift es damit als eine von der Physik konstituierte Größe.

<sup>25</sup> Leviathan I, chap. 3, in: The English Works of Thomas Hobbes, ed. SIR W. MOLESWORTH, 1839 (2. Rep. Nachdruck 1966), Vol. III, S. 13.

<sup>26</sup> G. W. LEIBNIZ, *Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*, in: Die philosophischen Schriften von G. W. LEIBNIZ, ed. E. J. GERHARDT, Bd. IV, 1880 (Nachdruck 1960), S. 158: „*viri inter profundissimos seculi censendi*.“

<sup>27</sup> KrV B XII.

<sup>28</sup> Logik der Forschung, 1982, S. 31.

<sup>29</sup> Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, 1980, S. 52.

Theorie als vom Menschen selbst entworfene Voraussetzung für die Erkenntnis der Welt hat mit dem antiken, vor allem von Aristoteles reflektierten Begriff zwar die Distanz zur Erfahrung gemeinsam, doch Aristoteles wollte mit der Theorie nicht nur den Vorzug wissenschaftlichen Verfahrens vor der bloßen Erfahrung aufzeigen, sondern zugleich die Tradition der Theologen fortführen, die zwar nur in mythischer Weise, aber doch nicht ohne Grund von Gott geredet hatten. Denn es ist von den „ganz Alten in der Gestalt des Mythos den Späteren überliefert worden, daß . . . das Göttliche die ganze Natur umgreift<sup>30</sup>“. Weil die Philosophie auf das Ganze geht und Gott der Grund des Ganzen ist, ist er zugleich ihr vorzüglicher Gegenstand. Daher kann die Philosophie in ihrer theoretischen Gestalt nicht zureichend aus begrenzten humanen Ziel- und Zwecksetzungen verstanden, sondern muß jenseits aller partikulären Interessen angesiedelt werden. Mit dem neuzeitlichen Wandel der Theorie geht die von Aristoteles fixierte und in dieser Fixierung traditionsfähig gewordene Verknüpfung von göttlichem Gegenstand und wissenschaftlicher Vernunft verloren. – Dabei kommt es auch darauf an, diesen Wandel nicht einfach luziferischer Selbstüberhebung neuzeitlichen Menschentums zuzuschreiben, sondern ihn als Folge theologischer Problemlösungsversuche zu begreifen.

Die Konsequenzen des Wandels im Theorieverständnis liegen auf der Hand. Dort wo sich Theorie aus dem theologisch-metaphysischen Kontext löst, beschränkt sie sich, wenn es ihr um Welterkenntnis geht, auf wenigstens prinzipiell in der Erfahrung ausweisbare Sachverhalte, unter denen Gott nicht vorkommt. Die Frage nach dem Ganzen verliert für die wissenschaftliche Vernunft ihre Bedeutung. Gegen diese Feststellung ließe sich der naheliegende Einwand erheben, daß die Wissenschaften, soweit sie überhaupt ausgebildet waren, niemals nach der Welt im ganzen gefragt haben, sondern immer nach den sie jeweils konstituierenden begrenzten Gegenstandsbereichen. Darin besteht kein Zweifel; die These besagt auch nur, daß die wissenschaftliche Vernunft unter den Bedingungen des klassischen Theorieverständnisses die Frage nach dem Ganzen durchaus als ihre eigene betrachtet hat. Zwischen der Erforschung begrenzter Gegenstandsbereiche und der Metaphysik als der disziplinierten Frage nach dem Ganzen besteht dem Anspruch nach Kontinuität, nicht im Sinne eines Deduktionsverhältnisses, wohl aber im Sinne der Reduktion. Diese bedeutet für unseren Zusammenhang nur, daß die in einer Wissenschaft fraglos akzeptierten Voraussetzungen Gegenstand anderer Wissenschaften sein können und vor allem, daß die Metaphysik die nicht weiter befragbaren Voraussetzungen aller Voraussetzungen reflektiert. Die hiermit beanspruchte Kontinuität aller mit Beweisen arbeitenden und in der Lehre vermittelbaren Disziplinen kommt in deren gemeinsamer Bezeichnung „philosophisch“ zum Ausdruck. Bis in die frühe Neuzeit werden Philosophie und Wissenschaft im wesentlichen als gleichbedeutende Begriffe verwendet. Das ist legitim, solange die Wissenschaften gegenüber der Frage nach dem Ganzen offen bleiben.

Noch ein anderer Einwand läßt sich gegen die eben getroffene Feststellung erheben, die wissenschaftliche Vernunft verschließe sich der Frage nach der Welt im ganzen. Hält

<sup>30</sup> Met. XII 8 (1074a38 – b3).



nicht die Philosophie selbst ungeachtet der Entwicklung der einzelnen Wissenschaften an diesem Thema fest? Auch daran ist kein vernünftiger Zweifel möglich. Man kann den Einwand noch verstärken, indem man etwa auf die geschlossene Gestalt verweist, die die Philosophie des 17. Jahrhunderts annimmt, eines Jahrhunderts, das man mit guten Gründen dasjenige der „konstruktiven Systeme“ genannt hat<sup>31</sup>. Nun kommt die auffallend systematische Behandlung der philosophischen Frage nach dem Ganzen nicht von ungefähr. So wie vor allem in der reformatorischen Theologie der Systemgedanke deshalb an Bedeutung gewinnt, weil die Tradition nicht mehr als selbstverständliche Vorgabe der christlichen Lehre akzeptiert wird und deshalb die „ganze Summe der rechten Lehre“<sup>32</sup> auf der Basis biblischer Prämissen neu angeordnet werden muß, so steht auch die Philosophie nach der spätmittelalterlichen Weltverunsicherung vor der Aufgabe, die ganze Summe ihrer Gegenstände nach einem nunmehr vom Menschen selbst zu entwerfenden Ordnungsprinzip in einen gegliederten Zusammenhang zu bringen. Philosophie wird in einem emphatischen Sinne systematisch, läßt dabei allerdings die Wissenschaften außer sich, so wie diese die philosophische Frage nach der Welt im Ganzen methodisch außer sich haben. Dadurch gerät die Philosophie nun aber in den prinzipiellen Verdacht, über das Ganze, wenn nicht in mythischer, so doch in überschwänglicher Weise zu reden. Kants Aufweis der Grenzen der theoretischen Vernunft ist der Versuch, dem Überschwang Einhalt zu gebieten, nicht um die Frage nach dem Ganzen als sinnlos zu erklären, sondern um sie der praktischen Vernunft als Aufgabe zuzuweisen.

Auf eine weitere Konsequenz des veränderten Theorieverständnisses muß hier verwiesen werden. Sie hängt mit dem soeben geschilderten Gedanken eng zusammen. Theoretische Vollzüge tragen ihre Rechtfertigung in sich selbst, solange sie mittelbar oder unmittelbar auf das Ganze bezogen und beziehbar bleiben. Das ist leicht einzusehen, denn es kann jenseits des Ganzen keine diesem äußerliche Zwecksetzung geben. Wenn man das Göttliche als Grund des Ganzen erkannt und anerkannt hat, bildet es auch den Inbegriff aller Ziel- und Sinnhaftigkeit. Sobald nun im theoretischen Prozeß die Fragen nach dem Ganzen und dem es tragenden Grunde methodisch ausgeklammert werden, wird der Sinn der Erkenntnis selbst problematisch. Schaut man auf den neuzeitlichen Gang der Wissenschaften und auf das Selbstverständnis ihrer Akteure, so tritt das Bewußtsein für diese Problematik relativ spät hervor. Trotz der aktuellen Krise der Wissenschaft bleibt deren selbstverständlicher Rechtfertigungsgrund das Faktum der Wissenschaften selbst, sofern sie sich als Erkenntnisse um der Erkenntnis willen verstehen und an der regulativen Idee der Wahrheit orientieren. Aus diesem Bewußtsein lebt die Wissenschaft, leben ihre Vertreter, anders ist theoretischer Vollzug auf Dauer existentiell nicht möglich.

<sup>31</sup> So in W. BRUGGER (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, 161981, S. 503.

<sup>32</sup> Vgl. G. WIELAND, *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, 1981, S. 71; von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang vor allem: O. RITSCHL, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und in der philosophischen Methodologie*, 1906; vgl. auch A. v. d. STEIN, *Der Systembegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in: A. DIEMER (Hrsg.), *System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation*, 1968, S. 1 – 14.

Gleichwohl haben sich die neuzeitlichen Wissenschaften im Zuge ihrer Entwicklung zu einer die moderne Gesellschaft bestimmenden Größe immer stärker auch durch ihre Zuordnung zur gesellschaftlichen Praxis zu rechtfertigen gesucht. Ein solcher Rechtfertigungsversuch bleibt plausibel, solange die wissenschaftlichen Leistungen für jedermann leicht erkennbare Fortschritte in der Sicherung und Erleichterung des Lebens mit sich bringen. Wenn es beispielsweise der Medizin gelingt, die Säuglingssterblichkeit in zwei Jahrzehnten um mehr als die Hälfte zu verringern, oder wenn es offenkundig wissenschaftlich-technischen Innovationen zu verdanken ist, daß die durchschnittliche Jahresarbeitszeit in Deutschland von etwa 4000 Stunden um das Jahr 1850 auf gegenwärtig 1669 Stunden gesenkt wird<sup>33</sup>, braucht über den Sinn von Wissenschaft nicht geredet zu werden, sie versteht sich unter dem Eindruck solcher Ergebnisse von selbst. Bleiben derartige Leistungen aber aus oder nehmen gar schädliche Nebenwirkungen von Wissenschaft überhand, wird eine gesellschaftliche Rechtfertigung fraglich. Auch der Rückgriff auf das zwar unverzichtbare, aber im Grunde private Ethos der Wissenschaftler verfängt nicht ganz, weil die wissenschaftliche Theorie unter dem Gesetz ihres neuen Anfangs steht, wonach die Welt im ganzen außerhalb ihrer Möglichkeiten bleibt, so daß von daher Erkenntnis um ihrer selbst willen nicht als zureichender Grund beliebiger wissenschaftlicher Vollzüge gelten kann.

Man könnte nun als Gegeninstanz die Geisteswissenschaften anführen, die das Ideal der Erkenntnis um ihrer selbst willen auf eine neue Weise zu realisieren scheinen, und deren Rechtfertigung gerade nicht in lebenssichernden oder materiell lebenserleichternden Leistungen bestehen kann; die Erforschung der mittelalterlichen Geschichte etwa trägt zur Lösung politischer oder sozialer Schwierigkeit nichts bei. Außerdem scheint die gegenwärtige Legitimitätskrise der Wissenschaften weniger die geisteswissenschaftlichen als die naturwissenschaftlichen und technischen Disziplinen zu berühren. Fragt man nach dem Grund dafür, wird man auf die kompensatorische Funktion der Geisteswissenschaften verweisen können<sup>34</sup>: Sie gleichen die substantielle Geschichtslosigkeit und Abstraktheit der modernen Gesellschaft aus, indem sie die sittliche, religiöse und geistige Herkunftswelt ihrer Mitglieder erinnernd vergegenwärtigen. Die wachsende Einsicht in den Nutzen und die Notwendigkeit eines derartigen Ausgleichs dient zugleich der Rechtfertigung entsprechender Bemühungen. Mit einer solchen Funktionsbestimmung werden aber die Geisteswissenschaften als neuer Inbegriff der alten Theorie zumindest fraglich. Durch ihre kompensatorische Aufgabe dienen sie zwar der Erhaltung eines höchst differenzierten Systems, verlieren damit jedoch ihren Charakter als Erkenntnis um der Erkenntnis willen. Und in der Tat wird in der Diskussion der letzten Jahre überwiegend der prinzipiell praktische Charakter der Geisteswissenschaften behauptet<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> So W. KRAMER, Auf dem Weg zur Freizeitgesellschaft? Die Wertschätzung der Arbeit nimmt ab, in: Die neue Ordnung 37 (1983), S. 189 f.

<sup>34</sup> Vgl. J. RITTER, Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft, in: Subjektivität, 1974, S. 105 – 140.

<sup>35</sup> Vgl. zum Beispiel H.-G. GADAMER, Hermeneutik als praktische Philosophie, in: M. RIEDEL (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 1, 1972, S. 325 – 344; J. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, 1975.

Damit ergibt sich die bemerkenswerte Lage, daß in einer Gesellschaft, die wie nie eine zuvor von der Wissenschaft abhängt und geprägt wird, kein anderer Grund für theoretische Vollzüge scheint angegeben werden zu können, als die Erhaltung und Sicherung dieser Gesellschaft. Ein solches Resultat bleibt jedoch insofern unbefriedigend, als in ihm die regulative Idee der Wahrheit und das Ethos der reinen Erkenntnis keinen systematischen Ort haben, obwohl Wissenschaft aus beidem wesentlich lebt. Auf diese Schwierigkeit sind mehrere Antworten möglich. Die naiven Radikalvarianten können im Grunde auf sich beruhen bleiben, zum Beispiel die Position reiner Wissenschaftsgläubigkeit, die Wissenschaft allein durch ihre Methode und ihre Ergebnisse fraglos für gerechtfertigt hält und nicht die strukturelle Abhängigkeit wissenschaftlicher Praxis von der modernen Gesellschaft erkennt; oder auch die Position simplifizierender Wissenschaftsverachtung, die die Unmittelbarkeit der Lebenswelt gegen die Künstlichkeit wissenschaftlicher Vollzüge glaubt ausspielen zu können, ohne zu begreifen, daß es eine reine Unmittelbarkeit nicht gibt, weil die moderne Lebenswelt selbst schon Resultat wissenschaftlicher Prägung ist. Aber auch jene Deutungen, die die wissenschaftliche Praxis als bloßes Instrument der modernen Gesellschaft begreifen und deshalb den autonomen Theorieanspruch des Wissenschaftlers als Selbsttäuschung glauben entlarven zu sollen, stellen im Grunde vereinfachende Lösungsvorschläge dar. Sie geben einem individuellen Anspruch keine Chance auf Wahrheit und müssen deshalb ein unabweisbares Phänomen gegen dessen offenkundigen Sinn umdeuten.

Demgegenüber ist solchen Antworten der Vorzug zu geben, die der Differenziertheit der Situation Rechnung tragen, etwa dem dialektisch vermittelnden Lösungsversuch von W. Schulz<sup>36</sup>, der das private Ethos des Wissenschaftlers und seine auf Wahrheit gehende Intentionalität als Moment des wissenschaftlichen Forschungsprozesses selbst begreift und damit nicht als pures Selbstmißverständnis abwertet. Freilich ist so der nicht durch gesellschaftliche Nützlichkeit zu befriedigende Anspruch des Wissenschaftlers auf reine Theorie in ursprünglichem Sinne noch nicht gerechtfertigt. Eine solche Rechtfertigung kann nicht im traditionellen aristotelischen Sinne erfolgen, weil es zwischen der prinzipiellen Begrenztheit wissenschaftlicher Ansätze und der umfassenden Reflexion auf die Welt im ganzen keine Kontinuität gibt. Deshalb sind auch alle Versuche, auf der Grundlage von Wissenschaft umfassende Weltanschauungen oder Weltdeutungen zu entwerfen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Eine Rechtfertigung des wissenschaftlichen Ethos, das seine Praxis als Erkenntnis der Wahrheit um ihrer selbst willen versteht, also bis zu einem gewissen Maße als Theorie im alten Sinne, müßte sich vielmehr beziehen auf ein Moment von Unmittelbarkeit, das sich nicht wieder gesellschaftlich aufheben läßt, nämlich auf Freiheit<sup>37</sup>.

Wer Wissenschaft als Werk der Freiheit betrachtet und damit als genuin humane Schöpfung, verändert nichts an ihrer Gestalt, gibt ihr aber einen auch in sich sinnvollen Grund und vermag so dem personalen Wahrheitsanspruch einen systematischen Ort im

<sup>36</sup> Philosophie in der veränderten Welt, 1980, S. 92 f.

<sup>37</sup> Dazu vgl. die Hinweise bei H. KRINGS, Wissen und Freiheit, in: H. ROMBACH (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. FS Max Müller, 1966, S. 23–44; W. KLUXEN, Wahrheit und Praxis der Wissenschaft, in: Philos. Jb. 80 (1973), S. 1–14.

Wissenschaftsprozess anzuweisen. Mit dieser erklärungsbedürftigen Andeutung kehre ich an den Anfang der Geschichte des Theoriebegriffs zurück und komme damit zum Ende. Aristoteles begründet Freiheit und Autarkie des theoretischen Vollzugs mit der Göttlichkeit seines Gegenstandes. Eine derartige Autonomiebegründung ist für die modernen Wissenschaften wegen der unüberschreitbaren Endlichkeit ihrer Leistungen nicht möglich. Dennoch sind sie nicht auf eine ausschließlich gesellschaftliche Rechtfertigung angewiesen, weil der Wissenschaftler sich zu seinem Werk in ein Verhältnis setzen und ihm damit einen personalen Grund geben kann, der Wissenschaft aus der vollständigen Umklammerung gesellschaftlicher Nützlichkeit befreit und von Wahrheit auch in wissenschaftlichen Zusammenhängen zu sprechen erlaubt, ohne sich dem Verdacht der Ideologie oder der Naivität auszusetzen.



## Jesus Christus, der „neue Mensch“

Eine Hinführung zur Christologie im Ausgang von Erich Fromms  
„Haben oder Sein“<sup>1</sup>

### Vorbemerkung zum „anthropologischen Ansatz“

Die zentrale Bedeutung der Christologie in Glaubensverkündigung und Religionsunterricht ist unbestritten. Es stellt sich aber immer wieder neu die Frage, auf welchem Weg Jesus Christus den Menschen nahegebracht werden kann, und welche Aspekte der Christuswahrheit in einer bestimmten Zeit besonders wichtig sind. Noch vor wenigen Jahren sah man das zeitgemäße Modell in einer „Aszendenzchristologie, die von der Frage ausgeht, wer dieser Jesus sei und was er für die Menschen unserer Zeit bedeute“<sup>2</sup>. Phänomene wie „Jesus-People“, Jesus-Bücher und Rock Opern über Jesus, den „Superstar“, ließen mit Interesse an seiner historischen Gestalt rechnen<sup>3</sup>. Inzwischen hat die Faszination, die damals von der Jesus-Frage ausging, merklich nachgelassen. So stellt sich für den Religionslehrer wiederum die Aufgabe, nach einem didaktischen Ansatz zu suchen, durch den eine innere Motivation der jungen Menschen erreicht werden kann<sup>4</sup>. Die Lösung liegt gewiß nicht in der Rückkehr zu einer reinen „Deszendenzchristologie“, die das Christusgeheimnis deduktiv („von oben“) aus der Gotteslehre ableitet. Auch scheint es wenig erfolgversprechend, unmittelbar vom Christuskerygma oder gar vom Christudogma auszugehen. Erfahrungen in Schule und Verkündigung zeigen, daß einem Großteil der heutigen Schüler (ist es bei Erwachsenen viel anders?) die psychologischen, glaubensmäßigen und theologischen Voraussetzungen für ein solches Vorgehen fehlen. Es müßte also ein christologischer Ansatz gefunden werden, der den „anthropologischen Ausgangspunkt“ beibehält, also „von unten“ vorgeht, aber nicht beim „historischen Jesus“ anfängt, sondern zu dem ganzen Jesus Christus der Bibel und der kirchlichen Lehre allererst hinführt, bei dem sich nicht trennen läßt zwischen dem Mann von Nazareth und dem Christus des Glaubens.

Einen Weg dazu weist die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, wenn sie im Hinblick auf den Religionsunterricht feststellt, die Theologie müsse „offen und sensibel sein für den Menschen und seine Befindlichkeit“, und was sie

<sup>1</sup> Der Originaltitel lautet: „To Have or to Be?“, New York 1976. Im folgenden wird die jüngste deutsche Ausgabe zitiert: ERICH FROMM, Haben oder Sein – Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, dtv Sachbuch 680, München 1983.

<sup>2</sup> Vgl. IRENE DABALUS, Wer ist dieser? Jesus Christus im Religionsunterricht heute, Münsterschwarzach 1975, 242.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 243.

<sup>4</sup> Das Problem stellt sich gewiß ähnlich für die theologische Erwachsenenbildung, so daß die hier angestellten Überlegungen mutatis mutandis auch für diesen Bereich gelten.

zu sagen habe, müsse auf seine „Grundsituation“ eingehen<sup>5</sup>. Deshalb fordert die Synode: „Der Religionsunterricht muß diese anthropologische Dimension des christlichen Glaubens zur Geltung bringen, dabei aber wissen, daß die Botschaft nicht aus, sondern an der Erfahrung und Situation des Menschen verifiziert wird<sup>6</sup>.“ Der im folgenden vorgelegte didaktische Entwurf<sup>7</sup> versucht, diesen Hinweis auf die religionspädagogische Vermittlung der Christologie anzuwenden. Ausgangspunkt ist dabei die „Grundsituation“ des Menschen und der menschlichen Gesellschaft von heute, wie sie der bekannte Sozialpsychologe Erich Fromm kompendienhaft in seinem Spätwerk „Haben oder Sein“ herausgearbeitet hat. Dieses „sein letztes großes Buch“ hat – wie die Auflagenhöhe zeigt – weite Verbreitung und hohe Beachtung gefunden<sup>8</sup>. Er unternimmt darin eine „empirische, psychologische und soziale Analyse“<sup>10</sup> der beiden fundamentalen, alternativen menschlichen Existenzbestimmungen „Haben“ und „Sein“, um von da aus die seelischen Grundlagen für einen „neuen Menschen“ und eine „neue Gesellschaft“ zu entwerfen. In dem hier unterbreiteten Entwurf geht es nicht um Fromms philosophische Reflexionen und um seine gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Vorschläge. Als Ausgangspunkt für eine Hinführung zur Christologie interessieren die sozialen und psychologischen Analysen der beiden Existenzweisen „Haben“ und „Sein“. Die Betrachtungsweise einer theologischen Anthropologie kann von den gleichen empirisch („a posteriori“) aufgewiesenen Fakten ausgehen; sie befragt sie aber „transzendental“ („a priori“) in ihrer radikalen Tiefe und wird so offen für die Wahrheiten der Offenbarung<sup>11</sup>. Die Tatsache, daß Fromm sich nicht zum Theismus bekennt, braucht nicht davon abzuschrecken, von seinen Analysen auszugehen. Gerade so wird dem Anliegen

<sup>5</sup> Vgl. Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“, 2.4.2.

<sup>6</sup> A. a. O.

<sup>7</sup> Es handelt sich um die didaktische Analyse eines Unterrichtsentwurfs, der nicht am „grünen Tisch“ entstanden, sondern aus der praktischen schulischen Arbeit in der gymnasialen Oberstufe zweier Trierer Gymnasien erwachsen ist.

<sup>8</sup> Vgl. RAINER FUNK, Zu Leben und Werk Erich Fromms, in: Gesamtausgabe der Deutschen Verlagsanstalt GmbH Stuttgart 1980, Bd. I, S. XXXIII.

<sup>9</sup> Die Ausgabe von „Haben oder Sein“ im Deutschen Taschenbuch Verlag GmbH u. Co. KG München hat im Jahre 1983 die 13. Auflage (631. bis 730. Tausend) erreicht. Besonders große Resonanz hat das Buch bei jungen Lesern gefunden. Auch diese Tatsache spricht für eine Behandlung im Religionsunterricht. Vgl. als Rezensionen: WILFRIED MERKEL, in: Orientierung 41 (1977), 23; DERS., in: Publik-Forum 6 (1977), Nr. 4, 15 f.; kritischer D. A. SEEGER, in: Katechetische Blätter 102 (1977), 501 – 505. Eine kritische Darstellung des Gesamtwerks von Erich Fromm hat unternommen: F. G. FRIEDMANN, Erich Fromm und die Fragen nach Gott, in: Stimmen der Zeit, 200 (1982), 435 – 448. Vgl. außerdem R. FUNK, Frömmigkeit zwischen Haben und Sein. Religionspsychologische Anfragen an die „Bewegung Lefebvre“, Zürich, Einsiedeln, Köln 1977 und DERS., Mut zum Menschen, Erich Fromms Denken und Werk, Seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart 1978.

<sup>10</sup> So umschreibt Fromm selbst im Vorwort die Aufgabe, die er sich in „Haben oder Sein“ gesetzt hat und unterscheidet die Methode seines Buches von zwei anderen Werken mit fast identischen Titeln (GABRIEL MARCEL, *Etre et Avoir*, Paris 1954; BALTHASAR STAEBELIN, *Haben und Sein*, Zürich 1969).

<sup>11</sup> Vgl. A. RAFFELT/K. RAHNER, Anthropologie und Theologie, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, XXIV, Freiburg 1982, 49 ff.

Rechnung getragen, bei einem christologischen Ansatz nicht „schon von Anfang an eine Vorleistung des Glaubens zu verlangen<sup>12</sup>“, die von vielen Schülern nicht erwartet werden darf.

## I. ANALYSE VON „HABEN“ UND „SEIN“ NACH ERICH FROMM

### 1. *Existenzweise des „Habens“*

Uneingeschränkter Anspruch auf Privateigentum, Profitstreben und Machtverlangen – das sind drei Säulen, auf denen die Gesellschaft des Industriezeitalters ruht, und die auch den Charakter ihrer Mitglieder weithin prägen. Wer wünscht nicht, auf irgendeine Weise Eigentum zu erwerben, um es zu erhalten und zu vermehren? Diejenigen, die nur wenig besitzen, hängen an ihrer bescheidenen Habe in ähnlicher Weise wie die Reichen an ihrem Vermögen. Beide versuchen, ihren Besitz – und wenn es nur um einige Spargroschen geht – zu steigern. Freilich, der Mensch benötigt bestimmte Dinge wie Nahrung, Kleidung, Wohnung, um Grundbedürfnisse zu befriedigen. Solch „existentielles Haben“, das auf dem Selbsterhaltungstrieb beruht, ist berechtigt und naturnotwendig. Aber davon ist ein charakterbedingter, leidenschaftlicher Hang zu unterscheiden, eine Haltung, die „im Buddhismus als Gier, in der jüdischen und der christlichen Religion als Habsucht bezeichnet wird; sie verwandelt alle und alles in tote, meiner Macht unterworfenen Objekte<sup>13</sup>“.

Die Existenzweise des „Habens“ gebiert zwangsläufig das Verlangen nach Macht und Gewalt; denn materielle Besitztümer, aber auch und gerade Ansehen und Ruhm sind zu schützen vor den anderen, die sie wegnehmen wollen, weil auch sie nach den gleichen Zielen streben und so zu Rivalen werden. „In der Existenzweise des ‚Habens‘ findet der Mensch sein Glück in der Überlegenheit gegenüber anderen, in seinem Machtbewußtsein und in letzter Konsequenz in seiner Fähigkeit, zu erobern, zu rauben und zu töten<sup>14</sup>.“

Dieses Besitzstreben erstreckt sich also nicht nur auf materielle Dinge, sondern im besonderen Maße auf Lebewesen, ja auf Menschen. War in der patriarchalischen Gesellschaft selbst der ärmste Mann eine Art Eigentümer seiner Frau, seiner Kinder und seines Viehs, so hat sich diese Form des Besitzes von Personen im Zeitalter der Emanzipation zwar allmählich überholt, aber im Grunde nur veränderte Gestalt angenommen. Der Besitzbereich dehnt sich heute aus „auf Freunde, Liebespartner, Gesundheit, Reisen, Kunstgegenstände, auf Gott und auf das eigene Ich<sup>15</sup>“. Schon die Sprechweise zeigt an, daß man gegenüber vielen anderen Menschen ein Besitzgefühl hat. So neigt man dazu, von „meinem Arzt“, „meinem Anwalt“, „meinem Chef“ zu sprechen.

<sup>12</sup> ADOLF EXELER, Jesus von Nazareth in der Katechese, in: Christlich-pädagogische Blätter 86 (1973), 12.

<sup>13</sup> FROMM, a. a. O., 79.

<sup>14</sup> A. a. O., 83.

<sup>15</sup> A. a. O., 74.

Das wichtigste Objekt des Besitzgefühls ist nach Fromm das „eigene Ich“ unter seinen verschiedenen Aspekten wie dem des Körpers, des Namens, des sozialen Status, des „Bilds, das wir von uns selbst haben, und das wir anderen vermitteln wollen“<sup>16</sup>. Sogar die individualistische Befreiung von gesellschaftlichen Fesseln kann sich in „Selbst-Besitz“ verkehren, bei dem der Mensch sich nur noch in den Dienst des eigenen Erfolgs stellt.

Die Negativität der Existenzweise des „Habens“ hat sich durch den Wandel, den das Verhältnis zum Besitz seit dem 19. Jahrhundert durchgemacht hat, noch verschärft. Die moderne Form des „Habens“ ist durch die „Konsummentalität“ charakterisiert<sup>17</sup>.

Ein besonders wichtiger Faktor liegt in der Veränderung der Form des „Haben“-Modus vom „hortenden“ hin zum marktorientierten Charakter (marketing character). Der einzelne erfährt sich selbst als Ware auf dem „Persönlichkeitsmarkt“<sup>18</sup>.

Eignung und Fähigkeit reichen allein nicht mehr aus, um Erfolg zu haben, sondern dieser hängt weitgehend davon ab, wie gut man seine Persönlichkeit „verkauft“. Der Mensch wird gleichzeitig zum Verkäufer und zur zu verkaufenden Ware. Er kümmert sich nicht mehr um sein Leben und sein Glück, sondern um seine Verkäuflichkeit. So hat er nicht einmal mehr ein Ich, an dem er festhalten könnte, das ihm gehört, sondern dieses ändert sich ständig nach dem Prinzip: „Ich bin so, wie du mich haben möchtest“<sup>19</sup>.

Wo jedoch kein echtes Selbst existiert, gibt es keine Identität. Fromm formuliert mit einem Ausdruck von Karl Marx: „Menschen dieses Typus sind ihrer Arbeit, sich selbst, ihren Mitmenschen und ihrer Natur entfremdet“<sup>20</sup>.

Ein von der Konsummentalität erfaßter Mensch wird von der ständigen Angst begleitet, daß er verlieren wird, was er ist, da er nur ist, was er hat. Er wird zum „ewigen Säugling, der nach der Flasche schreit“<sup>21</sup>. Einerseits vermindert das Konsumieren die Angst, weil ihm das Konsumierte nicht weggenommen werden kann. Andererseits wird er gezwungen, immer mehr zu konsumieren, denn das Konsumierte hört bald auf, ihn zu befriedigen. Der Mensch in der Existenzweise des „Habens“ lebt in ständiger Unruhe, Angst und Abhängigkeit.

<sup>16</sup> A. a. O., 75.

<sup>17</sup> Fromm zeigt das am Beispiel des Verhaltens zum Besitz eines Autos in unserem „Automobilzeitalter“. Im Gegensatz zu früher, als man sein Eigentum hegte und pflegte, um es möglichst lange zu behalten, ist die Beziehung zum Auto weitgehend entpersönlicht. Der Mensch hängt weniger an dem Objekt, sondern betrachtet es eher als Symbol des eigenen Status. Außerdem tritt der Akt des Besitzergreifens in den Vordergrund. Die Besitzer wechseln häufig ihren Wagen, weil dies das Gefühl steigert, über etwas die Kontrolle zu haben. Weiterhin soll beim ständig neuen Verkauf möglichst ein Profit herauspringen. Der Mensch wird vom Bedürfnis nach immer wieder neuen Reizen getrieben (vgl. a. a. O., 75 f.).

<sup>18</sup> Vgl. a. a. O., 141 ff.

<sup>19</sup> Vgl. a. a. O., 142.

<sup>20</sup> A. a. O., 145.

<sup>21</sup> Vgl. a. a. O., 37.



In einem ähnlichen Gedankengang spricht Karl Rahner einmal von der „Frustrationsangst“ als einem Phänomen in der modernen Gesellschaft<sup>22</sup>. Der zeitgenössische Mensch wird in der „Haben“-Orientierung von der ständigen Angst getrieben, es könne ihm etwas entgehen. Dabei kommt ihm gar nicht in den Blick, daß das Ergreifen einer Möglichkeit immer auch den Verzicht auf eine andere beinhaltet. „Denn warum, so fragt ‚es‘ in uns, soll man das Mögliche gelassen lassen, um das Wenige zu ergreifen und sicher zu halten“<sup>23</sup>. „Es könnte ja sein, daß man das Mögliche ergriffen hat, dabei aber nicht den größtmöglichen Gewinn erlangt. So sucht man sich aus dem Möglichen soviel zu erlisten, wie nur möglich. Schließlich muß man entsetzt erkennen, daß es so doch nicht geht. Man hat nicht nur Frustrationsangst, sondern die Angst, letztlich die Orientierung am „Haben“, „hat“ den Menschen und macht ihn zum Sklaven.

Freilich – und Fromm ist sich dessen bewußt –, das so gezeichnete Bild des modernen Menschen ist einseitig. Aber es stellt das Extrem des „Habentypus“ dar und eine vorherrschende Grundeinstellung der modernen Industriegesellschaft<sup>24</sup>.

## 2. Existenzweise des „Seins“

Im Unterschied zum „Haben“, das sich auf konkrete und beschreibbare Dinge bezieht, ist es schwieriger, die Existenzweise des „Seins“<sup>25</sup> darzulegen. Bei ihr geht es um „Erlebnisse“, die mit Begriffen nicht adäquat faßbar, sondern höchstens im lebendigen Bezogensein in einer gewissen Weise mitvollziehbar sind<sup>26</sup>. Fromm verdeutlicht die „Seins“-Struktur durch ein Symbol: „Ein blaues Glas erscheint blau, weil es alle anderen Farben absorbiert und sie so nicht passieren läßt. Das heißt, wir nennen ein Glas blau, weil es das Blau gerade nicht in sich behält. Es ist nicht nach dem benannt, was es besitzt, sondern nach dem, was es hergibt“<sup>27</sup>. Ähnliches gilt für die Existenzweise des „Seins“. Der Mensch kann sich ihr nur in dem Maße nähern, als er aufhört, sich an das zu klammern, was er hat, an seinen Besitz, an sein Ich. „Um zu ‚sein‘, müssen wir unsere Egozentrik und Selbstsucht aufgeben bzw. uns arm und leer machen, wie es viele Mystiker oft ausdrücken“<sup>28</sup>. „Fromm stützt sich vor allem auf die Lehre von Meister Eckhart, bei dem er die Unterscheidung zwischen „Haben“ und „Sein“ aufzeigen zu können meint“<sup>29</sup>. Wesentliches Merkmal des „Seins“ ist die „Aktivität“ im Unterschied zu einer vom geistig-seelischen „Grund“ des Menschen getrennten bloßen „Geschäftigkeit“<sup>30</sup>. Der Aktivität ist es eigen, „sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu

<sup>22</sup> Vgl. KARL RAHNER, Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes, in: Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 322 – 326.

<sup>23</sup> A. a. O., 323.

<sup>24</sup> Vgl. a. a. O., 105.

<sup>25</sup> „Sein“ wird von Fromm nicht in einem ontologischen sondern in einem anthropologisch-psychologischen Sinn verstanden, in dem es kein „Sein“ gibt, „das nicht gleichzeitig ein Werden und Sich-Verändern ist“. Vgl. a. a. O., 36.

<sup>26</sup> „Worte sind wie Gefäße, die wir mit Erlebnissen füllen, doch diese quellen über das Gefäß hinaus. Worte weisen auf Erleben hin, sie sind nicht mit diesem identisch“, a. a. O., 89.

<sup>27</sup> A. a. O.

<sup>28</sup> A. a. O.

<sup>29</sup> Vgl. a. a. O., 64 – 69.

<sup>30</sup> Vgl. a. a. O., 90 ff.

verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, zu geben<sup>31</sup>“.

Zwei Wesensmomente zeichnen demnach das „Sein“ aus. Es ist einmal Selbstwerdung des Menschen. Diese aber vollzieht sich Hand in Hand mit einer Selbsttranszendenz des Ichs im Geben, Teilen und Opfern<sup>32</sup>. Diese wesensgemäße Form des „Seins“ ist die zwischenmenschliche Liebe, etwas ganz anderes als „Selbstlosigkeit“<sup>33</sup>. Wenn der Mensch liebt, sucht er nicht sein eigenes Ich wie in der Selbstsucht, aber in seiner Selbsthingabe, im absichtslosen Schenken und Geben, gewinnt er sich erst wahrhaft selbst. Liebe zum anderen und Selbstliebe sind also untrennbar miteinander verbunden.

„Sein“ als Bezogensein auf die anderen versteht Fromm in einem umfassenden Sinn. Es ist auf das angeborene Bedürfnis zurückzuführen, „durch Einssein mit anderen die eigene Isolierung zu überwinden“, in die der Mensch auf Grund seiner spezifischen Existenzbedingungen, einer „minimalen instinktiven Determinierung und maximaler Entwicklung der geistigen Kräfte“<sup>34</sup>, geraten ist. Die Transzendenz des „Seins“ geht auf das Ganze der Menschheit und der Welt. Entsprechend gilt auch für die Liebe: „Wenn ich einen Menschen wahrhaft liebe, so liebe ich alle Menschen, so liebe ich die Welt, so liebe ich das Leben“<sup>35</sup>.

Ansätze für ein Leben in der Existenzweise des „Seins“ entdeckt Fromm etwa „unter den Angehörigen bestimmter sozialer Berufe, wie Krankenschwestern, Ärzte, Mönche und Nonnen“, in vielen religiösen, aber auch sozialistisch orientierten Gemeinschaften, die das Bedürfnis verwirklichen zu geben, zu teilen und die Bereitschaft, für andere Opfer zu bringen; bei denen, die ihr Leben einsetzen, um andere zu retten, und schließlich auch bei einer Reihe von hauptsächlich jüngeren Leuten, „die den Luxus und die Selbstsucht nicht ertragen können, die sie in ihren wohlhabenden Familien umgibt“ und die sich nach dem sehnen, was sie nicht haben<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> A. a. O., 89.

<sup>32</sup> Vgl. a. a. O., 99 ff.

<sup>33</sup> Vgl. ERICH FROMM, *Die Kunst des Liebens*, Ullstein Buch Nr. 35258 Frankfurt/M. – Berlin – Wien 1980, 69 – 75.

<sup>34</sup> FROMM, *Haben oder Sein*, 106.

<sup>35</sup> FROMM, *Die Kunst des Liebens*, 58. Wenn Fromm von der „Gottesliebe“ spricht, so ist diese für ihn allerdings nur Symbol für das höchste Ziel menschlichen Strebens: „den Bereich der geistigen Welt, Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit“. Damit ist kein „jenseits der Menschen existierender oder ihn transzendierender Bereich“ gemeint, sondern eine Realität, die nur insofern existiert, „als der Mensch es vermochte, während des gesamten Evolutionsprozesses diese Kräfte in sich zu entwickeln, (vgl. FROMM, a. a. O., 83 ff.). Die Erkenntnis eines transzendenten, jenseits des Menschen bestehenden Bereichs und eines real existierenden Gottes liegt nicht im Horizont von Fromms empirischer Einstellung. Er bekennt sich nicht als Atheist, wohl aber als „Nicht-Theist“. Er will den Monotheismus nicht bekämpfen, der seiner Meinung nach eine historisch bedingte Erkenntnisstufe wiedergibt, in welcher der Mensch „die Erfahrung der eigenen Kräfte, seine Sehnsucht nach Wahrheit und Einheit“ (a. a. O., 84) zum Ausdruck gebracht habe und in deren Konsequenz eine „negative Theologie“ liege, die Gott alle Seinseigenschaften abspreche (vgl. ERICH FROMM, *Ihr werdet sein wie Gott*, rororo Sachbuch 7332, Reinbeck 1981, 18 ff.

<sup>36</sup> Vgl. FROMM, *Haben oder Sein*, 102.

Ein Vergleich der Existenzweise des „Seins“ mit der des „Habens“ macht deutlich: Es ist dem Menschen eigentlich angemessen zu „sein“. Der Drang zu „haben“ ist eine entfremdete, pathogene Form menschlicher Existenz, die im Grund nur schwaches „Sein“ kompensiert.

### 3. Ursachen für die Vorherrschaft des „Habens“

Nach dem Gesagten kann die Häufigkeit und Intensität des Wunsches zu „sein“ nicht überraschen. Erstaunlich scheint eher die faktische Vorherrschaft der Orientierung am „Haben“. Sie ist für Fromm nicht erst ein Phänomen der modernen Industriegesellschaft, sondern schon im Alten Testament tritt die „besitzgierige Struktur“ des Volkes zutage, wenn Israel immer wieder dem Goldenen Kalb, den Götzen der Heiden und dem Verlangen nach Reichtum verfällt<sup>37</sup>. Noch radikaler als das Alte Testament protestieren das Neue Testament und das frühe Christentum gegen die „Habenstruktur“. In der Lehre mancher Theologen, besonders Meister Eckharts, und im Armutsideal der geistlichen Orden zeigt sich auch in späteren Jahrhunderten etwas von der Auseinandersetzung mit der vorherrschenden „Haben“-Tendenz, die in unserem Zeitalter katastrophale Ausmaße angenommen hat und die Menschheit in den Untergang zu stürzen droht.

Die Frage, ob eine Umkehr vom „Haben“ zum „Sein“ überhaupt noch möglich ist, hängt von den Ursachen für die Übermacht des „Habens“ ab. Einen Grund sieht Fromm darin, daß der Hang zum „Haben“, obwohl eine Fehlform menschlicher Existenz, in der „Natur“ des Menschen angelegt ist und durch den „biologischen Selbsterhaltungstrieb“ verstärkt wird<sup>38</sup>.

Ein weiterer Grund ergibt sich aus Fromms Erkenntnissen über den „Gesellschafts-Charakter“<sup>39</sup>. Die sittliche Grundeinstellung der Mitglieder einer Gesellschaft hängt weitgehend von der herrschenden Gesellschaftsstruktur und ihren Werten und Normen ab. Dies geht soweit, daß sie „tun *wollen*, was sie tun *sollen*“<sup>40</sup>. Umgekehrt zementiert der Gesellschafts-Charakter die sozio-ökonomische Struktur. Das Verhältnis beider zueinander ist also nicht statisch, sondern ein wechselseitiger, nie endender Prozeß. Es wäre deshalb ein Irrtum zu meinen, man brauche nur die sozio-ökonomische Struktur zu ändern, damit sich zwangsläufig die menschliche Psyche wandle. Dies ist der Trugschluß vieler politischer Revolutionäre, wie die Beispiele der Französischen und Russischen Revolution gezeigt haben. Die neue Elite nach einer Revolution wird vom gleichen Charakter motiviert wie die alte und neigt dazu, „innerhalb der neuen

---

<sup>37</sup> Vgl. a. a. O., 55 – 59.

<sup>38</sup> Vgl. a. a. O., 100.

<sup>39</sup> Unter „Gesellschafts-Charakter“ versteht er „das Ergebnis der Interaktion zwischen individueller psychischer Struktur und sozio-ökonomischer Struktur“ (a. a. O., 129).

<sup>40</sup> A. a. O., 129; Fromm meint, daß dieses Phänomen sich paradoxerweise auf das Bedürfnis nach Einssein zurückführen lasse: „Eine Gesellschaft, die auf den Prinzipien Erwerb-Profit-Eigentum basiert, bringt einen am Haben orientierten „Gesellschafts-Charakter“ hervor, und sobald das vorherrschende Verhaltensmuster etabliert ist, will niemand ein Außenseiter oder gar ein Ausgestoßener sein“ (a. a. O., 106).

sozio-politischen Institutionen die Bedingungen der alten Gesellschaft wiederherzustellen<sup>41</sup>.

Fromm wehrt sich aber auch gegen die Auffassung, es gelte zunächst das Bewußtsein, die Wertvorstellungen, den Charakter des Menschen zu ändern. Dem widerspreche, daß rein psychische Veränderungen im Laufe der Geschichte stets auf die Privatsphäre bzw. auf kleine Gruppen beschränkt geblieben oder unwirksam geworden seien, „wenn geistige Werte gepredigt, aber ganz anders praktiziert wurden“<sup>42</sup>. Die Möglichkeit ihrer Wandlung hänge von einer dritten Größe ab, der „religiösen Struktur“, die untrennbar mit den sozio-ökonomischen Bedingungen und dem sozialen Charakter verbunden ist<sup>43</sup>.

#### 4. „Kybernetische Religion“

Unter „religiös“ versteht Fromm „jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet“<sup>44</sup>.

Der Mensch – kaum von Instinkten motiviert, die ihm sagen, wie er zu handeln hat, andererseits über Selbstbewußtsein, Vernunft und Phantasie verfügend – braucht einen Orientierungsrahmen, ein „Weltbild“ und ein Ziel, ein „Objekt totaler Hingabe“, einen „Brennpunkt“ für all sein Streben<sup>45</sup>. Objekte „religiöser“ Verehrung können im Sinne Fromms sichtbare Götzen oder ein unsichtbarer Gott, Heilige oder diabolische Verführer, die Vorfahren, die Nation, die Klasse oder Partei, Geld, Erfolg oder Macht sein. „In diesem weitgefaßten Sinn ist in der Tat keine Gesellschaft der Vergangenheit, der Gegenwart und selbst der Zukunft vorstellbar, die keine ‚Religion‘ hat“<sup>46</sup>. Es geht Fromm deshalb nicht um die Frage: „Religion oder nicht?“, sondern darum, ob die jeweilige „Religion“ von einer Einstellung des „Habens“ oder des „Seins“ geprägt ist. Auch die klassischen Religionen und der christliche Glaube unterliegen in Fromms Verständnis dieser Zweideutigkeit. Für den im „Habenmodus“ Glaubenden wird Gott zu einem „Idol“, einem von Menschen gemachten Ding, auf das der Mensch seine eigene Kräfte projiziert und sich dadurch schwächt: „Ich kann das Idol *haben*, weil es ein Ding ist, doch auf Grund meiner Unterwerfung hat es gleichzeitig mich“<sup>47</sup>. Anders ist es mit dem Glauben in der Existenzweise des „Seins“. Gott ist kein Objekt, das man „haben“ kann, kein „Seiendes“, das man nennen kann<sup>48</sup>. Fromm versteht die negative Theologie,

<sup>41</sup> A. a. O., 130.

<sup>42</sup> A. a. O.

<sup>43</sup> A. a. O., 130 f.

<sup>44</sup> A. a. O., 130.

<sup>45</sup> Vgl. a. a. O., 132 ff.

<sup>46</sup> A. a. O., 131; In Fromms Definition von Religion fehlt jeglicher Hinweis auf eine „Absolutsphäre“ (etwa im Sinne Max Schelers).

<sup>47</sup> A. a. O., 50.

<sup>48</sup> „Der Gott des Alten Testaments ist zunächst eine Negation von Idolen, von Göttern, die man haben kann. Der Begriff Gott, wiewohl in Analogie zu einem orientalischen König konzipiert, transzendiert sich selbst von Anfang an. Gott darf keinen Namen haben, kein Abbild darf von ihm gemacht werden“ (a. a. O., 51).



wie sie sich im weiteren Verlauf der jüdischen und christlichen Entwicklung herausbildete, als eine Negation jeglicher Gottesvorstellung, so daß der Glaube an Gott letztlich zurückzuführen sei auf die „innere Erfahrung der göttlichen Eigenschaften des eigenen Selbst, er ist ein ständiger, aktiver Prozeß der Selbsterschaffung“<sup>49</sup>.

Über die eben genannte Form hinaus gibt es eine verborgene Weise der Religion des „Habens“. Häufig ist der einzelne sich des wirklichen Gegenstandes der Verehrung nicht bewußt und verwechselt seinen „offiziellen“ Glauben mit seiner wahren, wenn auch geheimen Religion: „Wenn ein Mann beispielsweise die Macht verehrt, sich aber offiziell zu einer Religion der Liebe bekennt, dann ist die Religion der Macht sein geheimer Glaube, während seine sogenannte offizielle Religion, beispielsweise das Christentum, nichts weiter als eine Ideologie für ihn ist“<sup>50</sup>. „Eine solche Verwechslung wirft Fromm der „christlichen“ Gesellschaft der westlichen Industrienationen vor. Offiziell bekennt sie sich zu Jesus Christus. Nach dem übereinstimmenden Glauben der christlichen Konfessionen ist dieser der Erlöser, der aus Liebe zu seinen Mitmenschen sein Leben hingegeben hat“<sup>51</sup>. Dieser Jesus steht im Gegensatz zum heidnischen Helden, dessen Ziel es war, zu erobern, zu besiegen, zu zerstören und zu rauben und dessen Lebenserfüllung in Ehre, Macht und Ruhm bestand. Die Antwort auf die Frage, welcher dieser beiden gegensätzlichen Modelle die heutige Gesellschaftsstruktur bestimmt, kann nicht anders lauten, als daß im Grunde noch immer der heidnische Held Vorbild und Maßstab ist. Faktisch ist die Religion unseres industriellen Zeitalters zutiefst heidnisch, auch wenn sie sich hinter einer christlichen oder agnostischen Fassade verbirgt. Fromm spricht von einer „kybernetischen Religion“<sup>52</sup>.

Die Entwicklung des naturwissenschaftlichen und technischen Fortschritts hat dem Menschen die Möglichkeit zu einer „zweiten Erschaffung der Welt“ gegeben. Er hat sich selbst zum Gott gemacht. Aber er bildet sich nur ein, allmächtig zu sein. In Wirklichkeit ist er noch nie so ohnmächtig gewesen, da er zum Sklaven der Maschine geworden ist. Die Technik selbst ist an die Stelle der traditionellen Religion getreten. Einst ein wichtiges schöpferisches Element zeigt sie nun „ihr anderes Gesicht als Göttin der Zerstörung“<sup>53</sup>.

##### 5. Notwendigkeit einer „religiösen“ Wandlung zum „neuen Menschen“

Angesichts des zu erwartenden psychologischen Zusammenbruchs, der einhergeht mit den Gefahren einer atomaren und ökologischen Katastrophe, fordert Fromm den radikalen „religiösen“ Wandel von der „kybernetischen Religion“ zu einer Religion des „Seins, Teilens, Verstehens“<sup>54</sup>. Es geht Fromm dabei um einen „neuen Menschen“ und

<sup>49</sup> A. a. O., 51; vgl. DERS., Die Kunst des Liebens, 81 ff., DERS., Ihr werdet sein wie Gott, 18 ff.

<sup>50</sup> FROMM, Haben oder Sein, 131.

<sup>51</sup> „Er war der Held der Liebe, ein Held ohne Macht, der keine Gewalt anwandte, der nicht herrschen wollte, der nichts haben wollte. Er war ein Held des Seins, des Gebens, des Teilens“ (a. a. O., 136).

<sup>52</sup> Vgl. a. a. O., 141 – 147, 192.

<sup>53</sup> Vgl. a. a. O., 147.

<sup>54</sup> Vgl. a. a. O., 192.

eine „neue Gesellschaft“, deren Umrisse und Wesenszüge er in den beiden letzten Kapiteln von „Haben oder Sein“ zu entwerfen versucht. Nach seiner Auffassung bedarf es dazu keiner theistischen Religion, sondern einer „radikal-humanistischen ‚Religiosität‘ ohne Religion, ohne Dogmen und Institutionen“<sup>55</sup>.

Das Christentum des Spätmittelalters sei – so Fromm – noch beflügelt worden durch die Vision der „Stadt Gottes“. Die Gesellschaft der Neuzeit sei aufgeblüht, weil die Vision der „Irdischen Stadt des Fortschritts“ die Menschen angetrieben habe. Da diese Vision aber die Züge des Turmbaus zu Babel angenommen hat, bedarf es für eine Umkehr eines neuen energiespendenden und zukunftsverheißenden Ausblicks. Diese neue Vision ist für Fromm die Stadt des „Seins“, eine „Synthese zwischen dem ‚religiösen‘ Kern der spätmittelalterlichen Welt und der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens und des Individualismus seit der Renaissance“<sup>56</sup>. Die Funktion der neuen Gesellschaft, die Fromm erstrebt, liegt darin, einen neuen Menschen zu fördern. Zu den Charakterzügen dieses neuen Menschen gehören:

- „– die Bereitschaft, alle Formen des ‚Habens‘ aufzugeben, um ganz zu ‚sein‘“
- Sicherheit, Identitätserleben und Selbstvertrauen, basierend auf dem Glauben an das, was man ist, und auf dem Bedürfnis nach Bezogenheit, auf Interesse, Liebe und Solidarität mit der Umwelt, statt des Verlangens, zu ‚haben‘, zu besitzen und die Welt zu beherrschen und so zum Sklaven des eigenen Besitzes zu werden
- Annahme der Tatsache, daß niemand und nichts außer uns selbst dem Leben Sinn gibt, wobei diese radikale Unabhängigkeit und Nichtheit (no-thingness) die Voraussetzung für ein volles Engagiertsein sein kann, das dem Geben und Teilen gewidmet ist
- die Fähigkeit, wo immer man ist, ganz gegenwärtig zu sein
- Freude aus dem Geben und Teilen, nicht aus dem Horten und der Ausbeutung anderer zu schöpfen
- Liebe und Ehrfurcht vor dem Leben in allen seinen Manifestationen zu empfinden und sich bewußt zu sein, daß weder Dinge noch Macht, noch alles Tote heilig sind, sondern das Leben und alles, was dessen Wachstum fördert
- bestrebt zu sein, Gier, Haß und Illusionen, so weit wie es einem möglich ist, zu reduzieren
- imstande zu sein, ein Leben ohne Verehrung von Idolen und ohne Illusionen zu führen, weil eine Entwicklungsstufe erreicht ist, auf der der Mensch keiner Illusionen mehr bedarf
- bestrebt zu sein, die eigene Liebesfähigkeit sowie die Fähigkeit zu kritischem und unsentimentalem Denken zu entwickeln
- imstande zu sein, den eigenen Narzißmus zu überwinden und die tragische Begrenztheit der menschlichen Existenz zu akzeptieren
- sich bewußt zu sein, daß die volle Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der des Mitmenschen das höchste Ziel des menschlichen Lebens ist
- Wissen, daß zur Erreichung dieses Zieles Disziplin und Anerkennung der Realität nötig sind

---

<sup>55</sup> Vgl. a. a. O.

<sup>56</sup> A. a. O.

- Wissen, daß Wachstum nur dann gesund ist, wenn es sich innerhalb einer Struktur vollzieht, und den Unterschied zwischen ‚Struktur‘ als Attribut des Lebens und ‚Ordnung‘ als Attribut der Leblosigkeit, des Toten, zu kennen
- Entwicklung des eigenen Vorstellungsvermögens, nicht nur zur Flucht aus unerträglichen Bedingungen, sondern als Vorwegnahme realer Möglichkeiten
- andere nicht zu täuschen, sich aber auch von anderen nicht täuschen zu lassen; man kann unschuldig, aber man soll nicht naiv sein
- sich selbst zu kennen, nicht nur sein bewußtes, sondern auch sein unbewußtes Selbst – von dem jeder Mensch ein schlummerndes Wissen in sich trägt
- sich eins zu fühlen mit allem Lebendigen und daher das Ziel aufzugeben, die Natur zu erobern, zu unterwerfen, sie auszubeuten, zu vergewaltigen und zu zerstören, und statt dessen zu versuchen, sie zu verstehen und mit ihr zu kooperieren
- unter Freiheit nicht Willkür zu verstehen, sondern die Chance, man selbst zu sein – nicht als ein Bündel zügelloser Begierden, sondern als fein ausbalancierte Struktur, die in jedem Augenblick mit der Alternative Wachstum oder Verfall, Leben oder Tod konfrontiert ist
- Wissen, daß das Böse und die Destruktivität notwendige Folgen verhinderten Wachstums sind
- Wissen, daß nur wenige Menschen Vollkommenheit in allen diesen Eigenschaften erreicht haben, aber nicht den Ehrgeiz zu haben, ‚das Ziel zu erreichen‘, eingedenk, daß ein solcher Ehrgeiz nur eine andere Form von Gier und Haben ist
- was auch immer der entfernteste Punkt sein mag, den uns das Schicksal zu erreichen gestattet – glücklich zu sein in diesem Prozeß stetig wachsender Lebendigkeit, denn so bewußt und intensiv zu leben, wie man kann, ist so befriedigend, daß die Sorge darüber, was man erreichen oder nicht erreichen könnte, gar nicht erst aufkommt<sup>57</sup>.“

Fromm sagt freilich nicht, wie es den Menschen in der „heutigen kybernetischen, bürokratischen Industriegesellschaft“ gelingen soll, „aus ihrer ‚Habenorientierung‘ auszubrechen und die Existenzweise des ‚Seins‘ weiterzuentwickeln“<sup>58</sup>. Er verweist darauf, dazu bedürfe es eines eigenen Buches, das den Titel „Die Kunst des Seins“ tragen könnte<sup>59</sup>. Dieses Buch hat er jedoch nicht mehr geschrieben.

## 6. Fragen an Fromms Entwurf eines neuen Menschen

Fromm ist sich bei seiner Vision des neuen Menschen und der neuen Gesellschaft des Erfolgs nicht sicher<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> A. a. O., 163 f.

<sup>58</sup> Vgl. a. a. O., 164.

<sup>59</sup> Vgl. a. a. O.

<sup>60</sup> Er zählt sich unter die „wachen Utopisten“, die im Unterschied zu den Träumenden keinen Illusionen anhängen, sondern den Problemen ins Auge sehen (a. a. O., 166). Diese Probleme scheinen „unlösbar“ (a. a. O., 167). Er gesteht, daß die Chancen zu den notwendigen Veränderungen gering sind und sieht die einzige Hoffnung in der „energiespendenden Kraft“, die von einer neuen Vision ausgehe (a. a. O., 192).

Worin gründet seine Hoffnung, daß eine fundamentale Umkehr der religiösen Einstellung doch noch möglich sei? Diese grundsätzliche Frage rührt an problematische Punkte seines Entwurfs: Woher schöpft der Mensch „die Bereitschaft, alle Formen des ‚Habens‘ aufzugeben, um ganz zu ‚sein‘“? Wenn den neuen Menschen „Sicherheit, Identitätsbewußtsein und Selbstvertrauen“ charakterisieren sollen, „basierend auf den Glauben an das, was man *ist* und auf dem Bedürfnis, auf die Umwelt bezogen zu sein“, so läßt sich wiederum fragen: Woher nehmen wir die Kraft, an das zu glauben, was wir „sind“, wenn „niemand und nichts außer uns selbst dem Leben Sinn gibt“? Worin besteht dieses unser Selbst, dessen „radikale Unabhängigkeit und Nichtheit die Voraussetzung für eine volle Aktivität sein kann, die dem Geben und Teilen gewidmet ist“? Worin gründet die Kraft dieser Aktivität und welches ist das letzte Ziel ihrer Bewegung? Woher hat der Glaube des Menschen an sich selbst die Macht „ein ständiger, aktiver Prozeß der Selbsterschaffung“<sup>61</sup> zu sein? Wie läßt sich die Tendenz nach dem „Einssein“ und das „existentielle Bedürfnis zu sein“ nicht nur (durch Evolution!) erklären, sondern auch begründen? Wer gibt die Garantie, daß dieses Bedürfnis und diese Sehnsucht nicht ins Leere greifen, sondern Erfüllung finden? Solche und ähnliche Fragen nach dem tiefsten Quellgrund und dem letzten Woraufhin der Existenzweise des „Seins“ ließen sich an sämtliche Aussagen stellen, die Fromm über den „neuen Menschen“ macht. Eine Beantwortung scheint die Möglichkeit der von Fromm entwickelten Anthropologie zu übersteigen und soll Gegenstand der folgenden theologischen Überlegungen sein.

## II. „HABEN“ UND „SEIN“ IN THEOLOGISCH-ANTHROPOLOGISCHER SICHT

### 1. „Haben“ und Ursünde

Fromms Feststellungen, daß die menschliche Existenz auf Grund der „biologischen Dichotomie“ (zwischen den fehlenden Instinkten und dem Selbstbewußtsein des Menschen) in die Weisen des „Habens“ und „Seins“ gespalten sei, sowie seine Erkenntnisse über den tiefgreifenden Einfluß der Gesellschaftsstruktur auf den einzelnen können wertvolle Hinweise liefern zum Verständnis der christlichen Lehre von der Ursünde (oder „Erbsünde“).

Die alttestamentliche Erzählung vom Sündenfall Adams (Gen 3) kann gedeutet werden als „ätiologische Auslegung des Sachverhaltes, daß die Natur den Menschen aus der Sicherheit der Instinkte entlassen“ und vor die Entscheidung zwischen „Haben“ und „Sein“ gestellt hat<sup>62</sup>. In einem solchen Kontext beschreibt der Sündenfall typologisch, daß sich der Mensch für das „Haben“ und gegen das „Sein“ entschieden hat. Die Sünde des „Anfangs“ erklärt also die faktische Dominanz der „Haben“-Einstellung durch die freie Tat des Menschen. Sie bringt nicht nur das Herausfallen des Menschen aus der

---

<sup>61</sup> A. a. O., 51.

<sup>62</sup> Vgl. STEFAN NIKOLAUS BOSSHARD, *Evolution und Schöpfung*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. III, 117. Bosshard spricht ähnlich wie Fromm von zwei gleich-ursprünglichen in der Stammesgeschichte des Menschen verwurzelten Strebungen, für die er das Begriffspaar „Selbstbehauptung“ und „Selbstentäußerung“ verwendet.



Harmonie mit der Natur und die Entfremdung der Menschen untereinander mit sich<sup>63</sup>, sondern auch und zutiefst ein Verkennen Gottes. Adam erkennt Gott nicht an als den „ungeschaffenen Urgrund alles Seins, der sich dem Menschen und seiner Welt in Freiheit erschließt“<sup>64</sup>, sondern nur als ein höheres, autonomes, sich selbst genügendes Wesen, das den Menschen einschränkt. Im „prometheischen“ Glauben, selbst ein solcher unabhängiger, alles beherrschender und wissender „Gott“ werden zu können, lehnt er sich auf und kerkert sich dabei – seine Gottebenbildlichkeit pervertierend – in eine verblendete Egozentrik ein. Er weicht völlig ab von dem Vorbild des wahren Gottes, der sich schon im jahvistischen Schöpfungsbericht als schöpferische Liebe, als Selbsterschließung und Mitteilung offenbart, und der sich erst recht in der geschichtlichen Führung des Gottesvolks immer mehr als „Gott-mit-uns“ für die Menschen erweist.

Da Adam als „Repräsentant der gesamten Menschheit vor Gott“<sup>65</sup> steht, typisiert die Ursünde eine in allen Menschen wirksame Neigung zu selbstsüchtiger Verstrickung, die im Widerspruch zu Gottes Schöpferabsicht steht und Quellgrund aller Verfehlungen ist.

Diese theologische Aussage, die auf eine kollektive Vernetzung und Verbundenheit aller Menschen miteinander hindeutet, in die der einzelne vorgängig zu seiner persönlichen Selbstverwirklichung immer schon einbezogen ist, findet eine Bestätigung in der sozialpsychologischen Erkenntnis Fromms, daß der einzelne Mensch sich nicht von einem Nullpunkt der Freiheit aus jeweils ganz neu entwerfen kann, sondern von einem „Gesellschaftscharakter“ bestimmt wird<sup>66</sup>. Aus der Sicht theologischer Anthropologie hat die Ursünde also eine so tiefgreifende Störung der menschlichen Daseinsstruktur bewirkt, daß es dem Menschen aus eigener Kraft nicht möglich ist, diesen Zustand der Heillosigkeit zu überwinden. Entspricht diese theologische Deutung nicht den düsteren Schilderungen der modernen Gesellschaft in Fromms scharfsinnigen Analysen? Dennoch sind die Christen zu allen Zeiten Hoffnungsträger des Gedankens einer neuen Menschheit gewesen. Freilich glauben sie nicht an eine Erlösung des Menschen aus eigener Kraft.

## 2. Gnadencharakter des „Seins“

Eine „transzendente Analyse“ des „Seins“ führt zu anthropologischen Erkenntnissen, die über die Ergebnisse der von Fromm unternommenen empirischen Untersuchung

---

<sup>63</sup> Vgl. hierzu den Hinweis Fromms (a. a. O., 122 f.), daß die Erfahrung der „Nacktheit“ und der „Scham“, die Adam und Eva im Schöpfungsbericht voneinander empfinden, nicht nur als Ausdruck einer sexuellen Scham, sondern in einem tieferen Sinn als Empfindung der gegenseitigen Entfremdung im Sündenfall verstanden werden kann.

<sup>64</sup> ERNST HAAG, *Der Mensch am Anfang*, Trier 1970, 179.

<sup>65</sup> A. a. O., 188.

<sup>66</sup> Fromms Begriff des Gesellschaftscharakters könnte zum Verständnis der biblischen und theologischen Vorstellung von der „Sünde der Welt“ (Joh 1, 29) und den geschichtlichen und sozialen Strukturen des Bösen beitragen. Vgl. dazu die Entfaltung des Begriffs „Sünde der Welt“ bei P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*. Einsiedeln 1966. Eine prägnante Zusammenfassung findet sich bei M. SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt 1982, 80 – 86.

hinausreichen<sup>67</sup>. Wenn der Mensch auf Grund seiner geistigen Kräfte – im Unterschied zum Tier – sein „Selbst“ gerade dadurch erlangt, daß er sich überschreitet und sich im Geben, Teilen und Lieben verwirklicht, dann ist diese Bewegung der Bezogenheit auf andere letztlich nur verständlich als eine Tendenz, die immer zugleich schon auf ein Absolutes hinzielt. Sucht er in seinem Transzendieren nicht zutiefst ein Unbedingtes jenseits alles Bedingten, ein Unendliches jenseits alles Endlichen? Dies wird am deutlichsten in der Liebe, der höchsten Form menschlicher Hingabe. Radikale Liebe, Hingabe an einen anderen, bedeutet ein absolutes Wagnis der eigenen Existenz. Wenn der andere nur ein endlicher, zufälliger, fehlbarer Mensch ist, kann dieses Wagnis zum Selbstverlust führen. Wahre Liebe zu einem anderen Du weist also in ihrer Tiefe auf ein grenzenloses, unbedingtes, alles Endliche übersteigendes, absolutes Du hin. Der Liebende „weiß sich“ unbewußt von einer Hoffnung getragen, die über den anderen, den er liebt, hinausgeht auf ein diesem zutiefst innewohnendes Geheimnis. Dieses Geheimnis eröffnet überhaupt erst die Bewegung der Liebe. So wird also wahre Liebe zu einem endlichen Du letztlich ermöglicht und geschenkt von dem absoluten Du, das wir Gott nennen. Angewandt auf die der Existenzweise des „Seins“ innewohnende Transzendenz heißt das: Die Bewegung zu geben, zu teilen, zu opfern, ja schon die Bereitschaft, die Formen des „Habens“ aufzugeben, ist dem Menschen nur möglich auf Grund einer Mächtigkeit, die er sich nicht selbst verdankt, sondern von dem absoluten „Woraufhin“ und „Woher“ seiner „Seins“-Tendenz empfängt. Der Mensch versteht sein „Selbst“ in dieser Transzendenz nicht als absolutes Subjekt, sondern im Sinn einer „Seinsempfängnis“, theologisch gesprochen als „Gnade“, d. h. als unverdientes, ganz und gar verdanktes Geschenk Gottes.

### III. JESUS CHRISTUS – DER VOLLKOMMENE MENSCH IN DER EXISTENZWEISE DES „SEINS“

Wenn der Mensch um so mehr „ist“, je mehr er sich losläßt und sich für andere hingibt, und wenn es stimmt, daß er dies nur in dem Maß vermag, in dem er die Kraft zu „sein“ von Gott empfängt, dann ist der vollkommene Mensch in der Existenzweise des „Seins“ derjenige, der ganz und gar für die Menschen da ist, weil er ganz und gar aus Gott lebt. Diese Gedankenfolge eröffnet einen Zugang zur Gestalt Jesu Christi, wie Schrift und Tradition ihn darstellen und verkünden.

<sup>67</sup> Vgl. zu den folgenden Überlegungen die transzendental-anthropologischen Analysen vor allem Karl Rahners, zuletzt: A. RAFFELT/K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg – Basel – Wien, Bd. XXIV, 5 – 55. Auf empirischem psychoanalytischem Weg kommt VIKTOR E. FRANKL in einer „Existenzanalyse“ zur Annahme einer „unbewußten Religiosität“, eines aller Reflexion vorangehenden Transzendenzbezugs auf etwas Absolutes und Unbedingtes, dem entsprechend „Gott von uns immer schon intendiert ist“. (Der unbewußte Gott, Psychotherapie und Religion, München 1977, 55.) Auch BALTHASAR STAEBELIN entdeckt auf Grund medizinischer Erkenntnisse eine „zweite Wirklichkeit“ im Menschen, der dadurch bestimmt sei, „auf seiner eigenen Seinssuche nach dem Absoluten zu sein, sofern er nicht der „Seinsvergessenheit“, – dem „Nicht-mehr-Wissen um unser Unbedingtes“ – verfallen sei, „die . . . zur sinnentleerten Verbrauchergesellschaft“ geführt habe. Vgl. *Haben und Sein, Ein medizinspsychologischer Vorschlag als Ergänzung zum Materialismus der heutigen Wissenschaft*, Zürich 1981, 30 f.

## 1. Jesu Leben, Tod und Auferstehung als Vollzugsweisen des „Seins“

Ohne die Fragen der Historizität im einzelnen klären zu müssen, kann man sagen, daß die synoptischen Evangelien Jesus als einen Menschen darstellen, der ganz von Gott her und ganz für die Menschen da ist. Die verschiedenen Stadien seines Lebens (wozu in den beiden Großevangelien Matthäus und Lukas auch Aussagen über die Anfänge seines irdischen Lebens gehören) weisen auf eine menschliche Existenz hin, die auf alle Formen des „Habens“ verzichtet und exemplarisch im „Sein“ lebt<sup>68</sup>. Sein öffentliches Auftreten, seine Verkündigung, seine Zuwendung zu den Menschen, besonders den Armen, Kranken, Ausgestoßenen und Sündern sowie seine mit seinem Leben identische Lehre von der radikalen Gottes- und Nächstenliebe machen deutlich, daß seine radikale „Proexistenz“ (H. Schürmann) ihre Kraft aus seinem Leben vom Vater her schöpft. Sein Weg nach Jerusalem, sein Leiden und Sterben am Kreuz sind die innere Konsequenz und der Gipfel seiner Selbsthingabe. Soches Leben kommt auch im Tod nicht ans Ende. So wird Jesu Auferweckung durch den Vater verständlich als die endgültige Bestätigung der Existenzweise des „Seins“ als des wahren, „ewigen Lebens“.

Ähnliche Gedankengänge finden sich in einem der ältesten christologischen Zeugnisse des NT, dem Christushymnus Phil 2,6 – 11. Jesus Christus wird beschrieben als einer, der ganz von Gott herkommt: „Er war wie Gott“ (Phil 2, 6), d. h., er befand sich in der Daseinsweise und Würdestellung Gottes. Die Handlungsweise, die von ihm her in Gang kommt, entspricht der Existenzweise des „Seins“: Er „hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich“ (2, 6b.7a). Er ließ sich nicht von der Habenorientierung bestimmen, sondern er trat ein „in die reine Bewegung des Für“<sup>69</sup>. Er „wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen“ (2, 7). Die Dynamik dieser göttlichen Selbstentäußerung kommt damit noch nicht an ihr Ende, sondern prägt sein Menschsein: „Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (2, 8). Gerade diese totale Selbsterniedrigung wird zum Punkt des Umschlags: der in die letzte Niedrigkeit des Sich-Entleerens Hinabgestiegene wird gerade dadurch zum Herrscher der Welt erhöht. So sagt der Philipper-Hymnus (2, 9 – 11).

## 2. „Hoheitstitel“ Jesu in der „Seins“-Interpretation

Die Hinführung zu Jesus, dem vollkommenen Menschen in der Existenzweise des „Seins“, erschließt nicht nur – wie soeben aufgezeigt – einen Sinn des Hoheitstitels „kyrios“ im Christushymnus des Philipperbriefs. Auch die übrigen Würdenamen Jesu im NT bringen unter verschiedenen Gesichtspunkten und in Abstufungen entsprechend der unterschiedlichen Entstehungsgeschichte letztlich immer das Geheimnis der Erniedrigung und Erhöhung zum Ausdruck<sup>70</sup>. Beispielhaft mag das an der Selbstbezeichnung

<sup>68</sup> Vgl. dazu die Aussagen über Jesu Geburt in Armut und Verfolgung (Lk 2, 1 – 20; Mt 2, 1 – 33) sowie die Perikopen von der Taufe Jesu (Mk 1, 9 – 11 parr.) und seiner Versuchung in der Wüste (Mt 4, 1 – 11; Lk 4, 1 – 13). Auf letztere greift auch FROMM zurück. Vgl. Haben oder Sein, 62.

<sup>69</sup> Vgl. JOSEPH RATZINGER, Einführung in das Christentum, München 1968, 178.

<sup>70</sup> Vgl. JOSEF ERNST, Anfänge der Christologie, Stuttgarter Bibelstudien 58, Stuttgart 1972, 14 – 56.

Jesu als „Sohn“ aufgezeigt werden, die bei den Synoptikern nur an wenigen Stellen begegnet, im Johannesevangelium aber den Mittelpunkt des Jesusbildes darstellt. Sie ist „nicht Ausdruck einer Eigenmacht, die Jesus sich zulegen würde, sondern Ausdruck der totalen Relativität seiner Existenz . . . , die nichts anderes als „Sein von“ und „Sein für“ ist, aber eben in dieser Totalrelativität mit dem Absoluten ineinsfällt<sup>71</sup>“. Gerade der Titel „Sohn“ macht deutlich, daß derjenige, der sich ganz in den Dienst für die anderen, in die volle Selbstentäußerung hineingibt, daß gerade dieser der neue Mensch ist, in dem Gott und Mensch eins sind.

### 3. Dogmatische Formel: wahrer Gott und wahrer Mensch

Aus dem Gesagten lassen sich Linien für ein Verständnis der christologischen Aussagen von Nizäa und Chalzedon ausziehen. Jesus und seine Hingabe, sein Dienst, sein Werk sind identisch. Und da sein Sein als Ganzes nichts als Dienst ist, ist es „Sohnsein“. Die dogmatischen Formulierungen mit ihrer sogenannten ontologischen Christologie liegen – wie Ratzinger darlegt – „nicht in der Verlängerung mythischer Zeugungsideen, sondern sind aus dem johanneischen Zeugnis entwickelt worden, das seinerseits einfach die Verlängerung von Jesu Reden mit dem Vater und von Jesu Sein für die Menschen bis in die Preisgabe am Kreuz hinein darstellt<sup>72</sup>. Eben darin, daß Jesu Werk von seinem Sein nicht zu trennen ist, „fällt er mit Gott zusammen und ist zugleich der exemplarische Mensch“<sup>73</sup>.

### 4. Jesus Christus – der neue Adam und Begründer einer neuen Menschheit

Jesus ist aber nicht nur ein singulärer, exemplarischer, neuer Mensch, sondern seine Existenz geht die ganze Menschheit an. In der johanneischen Theologie von Kreuz und Auferstehung kann man einen Ausdruck dafür sehen, wie Jesus in einem Zusammenhang mit allen Menschen steht. In dem Satz: „Aber wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen“ (Joh 12,32), tritt das Bild des Gekreuzigten vor Augen, der seine Arme ausspannt, um alle Menschen zu erfassen. Er offenbart sich so als der Mensch, der nicht für sich, sondern für alle da ist. Er will nichts „haben“, sondern er ist „ganz und gar geöffnete Existenz“ (Ratzinger). Die Szene am Kreuz verdeutlicht das: „... ein Soldat stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floß Blut und Wasser heraus“ (Joh 19, 34). Man kann hierin den Höhepunkt der ganzen Lebensgeschichte Jesu sehen. Nach dem Lanzenstich, der sein irdisches Leben beendet, ist seine Existenz gänzlich für die anderen geöffnet. Er ist nicht mehr ein einzelner, sondern der „neue Adam“, aus dessen Seite eine neue Eva, eine neue Menschheit gebildet wird<sup>74</sup>.

Dieser Gedanke läßt sich paulinisch weiterführen. Ging von der Ursünde Adams die Abwendung der Menschen von Gott und ihre Entfremdung untereinander sowie ihre egozentrische und zum Tode führende „Habenorientierung“ aus, so wird durch die entgegengesetzte Bewegung der totalen Selbsthingabe Jesu die „Haben“-Einstellung des Menschen aufgebrochen und ihm die Kraft zum neuen Leben in der Existenzweise des

---

<sup>71</sup> JOSEPH RATZINGER, a. a. O., 182.

<sup>72</sup> A. a. O., 183.

<sup>73</sup> A. a. O., 184.

<sup>74</sup> Vgl. a. a. O., 195 f.



„Seins“ geschenkt: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden“ (1 Kor 15, 22). Wie Adam in der Darstellung des Jahvisten „der Mensch“ schlechthin ist, der Repräsentant der gesamten Menschheit, so ist Christus der neue („letzte“) Mensch schlechthin, der die ganze Menschheit umfaßt<sup>75</sup>.

### *Schlußbemerkung aus der praktischen Erfahrung des schulischen Unterrichts*

Unterrichtserfahrungen an verschiedenen Gymnasien in den drei Jahrgängen der Mainzer Studienstufe haben gezeigt, daß Fromms anschauliche Beschreibungen der modernen „Haben-Gesellschaft“ eine Mehrheit der Schüler betroffen machen kann. Ein Teil der jungen Menschen begab sich allerdings zunächst in eine Abwehrstellung; denn Fromms Analysen stellten ihre eigenen Verhaltensweisen in Frage. Trotz einiger Tendenzen in der heutigen Jugend, die sich gegen Fehleinstellungen der modernen Gesellschaft richten<sup>76</sup>, bleibt es unübersehbar, daß viele der jungen Menschen weithin der Konsummentalität verhaftet sind. Es bedarf deshalb – je nach den Voraussetzungen der Schülersituation – einer mehr oder weniger intensiven Auseinandersetzung, um die Fragwürdigkeit solch unbewußter Grundeinstellungen sichtbar zu machen.

Besonders beeindruckt zeigten sich die Schüler von der Analyse des „Marketing-Charakters“, dessen Auswirkungen sie an sich selbst verspüren. Den Anspruch, sich möglichst gut „verkaufen“ zu müssen, erfahren sie in verstärktem Ausmaß, da die meisten von ihnen wissen, daß sie das Studium ihrer Wahl, geschweige denn den Beruf ihrer Neigung, kaum werden ergreifen können.

Es ergab sich auch, daß Fromms Darstellung der Erfahrungsweisen des „Seins“ dem Lebensgefühl des größeren Teils der jungen Menschen entspricht, die sich nach „Einssein“ (Solidarität) und nach – von irrationaler Autorität – unabhängigem Selbstsein sehnen.

In der Auseinandersetzung mit dem Entwurf eines „neuen Menschen“, wie Fromm ihn sieht, wurde den Schülern bewußt, wie unfähig und unfrei sie sind, so zu leben, wie sie es als ideal erkennen. Da es kaum eine Möglichkeit für sie gebe – so meinte ein junger Mann –, aus den „Zwängen des Systems“ unserer Gesellschaft auszubrechen, bleibe ihnen nichts anderes übrig, als sich anzupassen oder „private Auswege“ zu suchen. Eine Schülerin formulierte prägnant: „Woher soll ich die Kraft nehmen, alle Formen des Habens aufzugeben?“ Eine andere ergänzte: „Wie kann der Mensch radikal unabhängig werden, wenn er sich doch nicht sich selbst verdankt?“

Wie sehr durch die Anknüpfung an Fromms Analysen ein Zugang zur biblischen Botschaft gelingen kann, zeigte die charakteristische Reaktion einer Schülerin bei der

---

<sup>75</sup> An verschiedenen Stellen bezeichnet Paulus diese Realität auch mit dem Begriff „Leib Christi“ (Röm 12, 5; 1 Kor 10, 17; 12, 13 ff.; Eph 1, 23; 4, 12 ff.; 5, 30; Kol 1, 18). An anderer Stelle sagt er: „Ihr seid ein einziger in Christus“ (Gal 3, 28).

<sup>76</sup> Vgl. W. NASTAINCZYK, Jugend als Herausforderung, Zukunftsweisendes im Verhalten heutiger junger Menschen, in: *Diakonia*, 14. Jg. (1983), 204 – 211.

Erarbeitung des theologischen Zusammenhangs von „Haben“-Orientierung und Ursünde: „Ich habe gar nicht gewußt, daß die Schriftsteller des Alten Testaments schon vor zweieinhalbtausend Jahren so tiefe Aussagen über den Menschen gemacht haben.“

Da die Auseinandersetzung mit Fromms Entwurf vom „neuen Menschen“ in Aporien führt und bei den Schülern Ratlosigkeit hinterläßt, kann das christliche Modell über die Provokation hinaus eine sinnstiftende Bedeutung erhalten. Die Botschaft von Jesus Christus, dem „zweiten Adam“, der die Kraft zur Hingabe und zum wahren Leben nicht aus sich selbst, sondern aus seinem „Einssein mit Gott“ schöpft, bietet die Chance, von den jungen Menschen als ein befreiendes und ermutigendes Glaubensangebot verstanden zu werden.

## Zwischen Jahweglaube und christologischem Dogma

Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese  
innerhalb der Theologie\*

### I.

#### Das Neue Testament – „zwischen“ dem Alten Testament und dem kirchlichen Dogma?

##### Zu den Grundlagen für die Positionsbestimmung

Die beiden Relationen, die im Haupttitel angedeutet sind – die vom Neuen Testament zum Alten und die zum nachneutestamentlichen kirchlich-christologischen Dogma –, machen Grundlage und Kernstück des Beziehungsgefüges aus, in dem die Auslegung des Neuen Testaments für sich selbst und innerhalb der Theologie steht. Denn der durch diese Relationen gekennzeichnete glaubensgeschichtliche „Ort“ des Neuen Testaments bestimmt nicht nur die neutestamentliche Exegese selbst, sondern auch ihren Platz und ihre Relevanz im Kontext der theologischen Disziplinen.

Doch diese erste Feststellung, die in etwa bereits Thesencharakter trägt, drängt zu einer näheren Bestimmung und Reflexion, der jetzt ebenfalls – der besseren Übersicht halber – eine These vorangestellt sei:

*Die Linie vom Alten Testament zu Jesus von Nazaret setzt sich durch den Kreuzestod hindurch fort zu Jesus als dem jetzt erhöhten Gekreuzigten; und auch das Neue Testament sowie prinzipiell auch die weitere Theologie- und Dogmengeschichte liegen auf der Linie, die Jahwe im Alten Bund initiiert hat<sup>1</sup>.*

---

\* Abschiedsvorlesung am Fachbereich Katholische Theologie in Münster am 30. 6. 1983; für den Druck überarbeitet und erweitert.

<sup>1</sup> Hier könnte sich ein Einwand melden: Gibt es denn überhaupt „das“ Alte Testament? Genauer: Müßte nicht auch derjenige, der den alttestamentlichen Kanon und damit die Sammlung der alttestamentlichen Schriften als für die Kirche gültige und zusammengehörige Größe anerkennt, darauf verzichten, ein so vielschichtiges Phänomen *theologisch* auch nur annähernd auf einen Nenner bringen zu wollen? Zur Antwort: Zunächst heben die alttestamentlichen Schriften sich insgesamt so charakteristisch von allem anderen im Alten Orient ab – trotz aller aufweisbaren Verbindungslinien –, daß sie schon dadurch als eine Art Einheit erfassbar sind. Das wird vollends dann klar, wenn wir auf die Überarbeitung und Zusammenfügung dieser Schriften in der Zeit nach dem Exil schauen, die bereits auf Grund eines reflexen Glaubensbewußtseins des nachexilischen Israel bzw. Juda zustande gekommen sind – auf diesen Vorgang, dem wir die heutige Gestalt des Alten Testaments verdanken. Diesem Vorgang liegt bereits sehr deutlich ein Glaube zugrunde, der trotz aller Spannungsbreite gemeinsame Strukturlinien aufweist. Und erst recht muß das Alte Testament („Gesetz und Propheten“) als Einheit genommen werden, wenn wir nach dem Verständnis der heiligen Schriften Israels bei den Zeitgenossen Jesu und bei Jesus selbst fragen.

Jahwe, der Gott Israels und der Verheißung an die Völker, der nach dem Glauben bereits weiter Teile des Neuen Testaments von Ewigkeit her der Vater Jesu Christi ist, initiiert diese Heilslinie, die er durch Leben, Tod und Auferweckung Jesu von Nazaret hindurch zum Heil der Welt universal wirksam werden läßt; er bestimmt und umgreift sie von den Anfängen Israels bis zum Ende der Menschheits- und Kirchengeschichte. Der erhöhte Gekreuzigte, den das Neue Testament verkündet, ist in der Weise mit Jesus von Nazaret identisch, daß nichts von den Intentionen des prophetischen Charismatikers, der die Basileia Gottes verkündete und mit Zöllnern und Sündern Tischgemeinschaft hielt, verlorengeht; vielmehr wird es durch die Auferweckung (und durch das, was das Neue Testament „Erhöhung“ nennt) zu bleibender Gültigkeit und Wirksamkeit geführt<sup>2</sup>.

Was mit dem Haupttitel gemeint ist, muß dementsprechend jetzt freilich präzisiert werden: Das Neue Testament steht keineswegs schlechthin „zwischen“ Jahweglaube und christologischem Dogma – auch wenn dieses „zwischen“ seine Berechtigung hat, falls man das Neue Testament als ein Phänomen betrachtet, das zeitlich „zwischen“ dem Alten Testament als der Grundurkunde des Jahweglaubens und dem nach der neutestamentlichen Zeit, vor allem im 4. und 5. Jahrhundert, sich voll ausbildenden christologisch-trinitarischen Dogma liegt. *Jedoch – und das ist entscheidend – finden sich beide, Jahweglaube und Christusbekenntnis, im Neuen Testament selbst.* Der Jahweglaube wirkt in seiner ganzen Kraft – grundlegend und ursprunghaft bei Jesus von Nazaret – in das Neue Testament hinein; und schon erstaunlich früh nach Jesu Tod und der Erfahrung seiner Auferweckung beginnen die Grundlagen des späteren christologischen Dogmas sich vorzubereiten.

Noch mehr: *Das Zusammentreffen von Jahweglaube und christologischem Bekenntnis innerhalb des Neuen Testaments ist nicht zufällig; es ist genau das, was den innersten Kern des neutestamentlichen Evangeliums ausmacht.* Und derjenige Punkt, an dem beide am dichtesten, aber auch in der größten Dunkelheit für den Glauben zusammentreffen, und damit der letztgültige Punkt dieses Zusammentreffens ist das (von Gott in der Auferweckung bestätigte) Kreuz – der Tod der Schande, der dem Boten der Basileia Gottes zuteil wird.

Alttestamentlicher Jahweglaube, Jesus von Nazaret, sein Kreuz zusammen mit seiner Auferweckung, und schließlich das Neue Testament liegen auf einer Linie, die vom Jahweglauben umfassen bleibt: *Die Konsequenz ist unausweichlich, daß auch die späteren Konzeptionen der Theologiegeschichte nur dann voll legitimiert sind, wenn sie ebenfalls diese Linie nicht verlassen.*

#### Bruch oder Kontinuität?

Aber wie können wir diese Behauptung, Altes Testament und Neues Testament stünden in einer (im Neuen Testament prinzipiell, wenn auch in verschiedener Dichte,

Diese Betrachtung des Alten Testaments als einer Einheit gilt auch noch in der Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften, in der das Alte Testament – in der Form der Septuaginta – die Heilige Schrift nicht nur des hellenistischen Judenchristentums, sondern auch des hellenistischen Heidenchristentums war.

<sup>2</sup> Vgl. W. THÜSING, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus, Band 1: Kriterien auf Grund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf 1981 (im folgenden mit dem Kurztitel „Theologien I“ zitiert), bes. 125 – 131.



durchgehaltenen) Kontinuität, angesichts der faktischen Phänomene von Diskontinuität zwischen Jesus von Nazaret und den nachösterlichen christologisch-soteriologischen Konzeptionen aufrechterhalten – also angesichts des „garstigen breiten Grabens“ zwischen dem irdischen Jesus von Nazaret und dem nachösterlichen Christusglauben, von dem Gotthold Ephraim Lessing gesprochen hat<sup>3</sup> und der von vielen gerade heute sehr deutlich und vielleicht schmerzlich empfunden wird? Wir dürfen uns die Antwort nicht zu leicht machen: Wie kann denn etwas zum tragenden Grund christlichen Glaubens gemacht werden, das doch die Möglichkeiten historischer Verifizierung transzendiert? Und zwar etwas „Metahistorisches“, dessen Bezeugung zudem noch scheinbar so spärlich und widersprüchlich ist und außerdem nur durch Menschen geschieht, die Glaubende sind, glaubend freilich nach ihren Angaben auf Grund dieses Ereignisses? Das Bindeglied zwischen Jesus von Nazaret und dem auferweckten, erhöhten Christus ist eben mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft als solchen nicht zu greifen.

Wir müssen uns darüber im klaren sein, wie groß die Versuchung ist, angesichts dieses „garstigen breiten Grabens“ offen oder uneingestanden den leichteren und sich insgeheim aufdrängenden Ausweg zu wählen, sich mit einer der beiden durch den „Graben“ scheinbar getrennten Seiten zu begnügen.

Bleibt man auf der alttestamentlich-jesuanischen Seite des „Grabens“, dann scheint alles sehr einfach zu sein, von dem Ballast befreit, den die nachösterliche Erhöhungschristologie und ihre Folgen scheinbar darstellen. In der Tat gibt es diese Position, auch noch heute. Ich zitiere jedoch einen Wissenschaftler aus der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule, Wilhelm Bousset, der vor mehr als 60 Jahren folgendes geschrieben hat<sup>4</sup>: Die Erhöhungschristologie bedeute „eine merkwürdige Komplizierung und Belastung derjenigen Einfachheit und Schlichtheit der Religion, die auf den Höhepunkten der alttestamentlichen Religion und im Evangelium Jesu“ zur Erscheinung komme. Denn „das Objekt des religiösen Glaubens wie der gottesdienstlichen Verehrung“ stelle sich nunmehr „in einer eigentümlichen durchgängigen Verdoppelung dar. Dicht nebeneinandergedrängt erscheinen dem Auge des Glaubens die Gestalten Gottes und Christi.“ Nach der Meinung Boussets haben schon die frühen Christen mit dem Erhöhungsglauben also auch den Jahweglauben im Grunde relativiert, ja abgelegt. Heute würden manche vielleicht die bei Bousset schon implizierte Frage noch „aktueller“, drängender aussprechen: Warum verlängern wir diese einfache Linie vom Alten Testament zu Jesus von Nazaret nicht in unsere Zeit hinein und führen die befreiende Praxis Jesu von Nazaret nicht einfach in unsere Gegenwart hinein weiter? Doch wir müssen uns über die Folgen im klaren sein: Mit der Ausklammerung oder gar Leugnung des Erhöhungsglaubens wäre die Verbindung mit der kirchlichen Gemeinschaft der Glaubenden und ihrer zweitausendjährigen Glaubenstradition abgebrochen.

Aber auch, wenn ein Christ seine Position mehr oder weniger einseitig auf der anderen Seite des „garstigen breiten Grabens“ bezieht, der des neutestamentlichen

<sup>3</sup> G. E. LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: ders., Werke in sechs Bänden, Bd. 6: Theologie/Philosophie (ediert von F. FISCHER), Frankfurt 1965, 287.

<sup>4</sup> W. BOUSSET, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus (FRLANT 21 [NF 4]), 2. Aufl., Göttingen 1921, 150.

Erhöhungsglaubens, scheint alles – mit umgekehrtem Vorzeichen – sehr einfach zu sein. Auch die Linie „erhöhter Christus – nachösterliches Neues Testament – weitere Dogmen- und Theologiegeschichte“ erscheint in sich klar. Und es läßt sich ja nicht leugnen, daß das Neue Testament, so wie es uns vorliegt, insgesamt nach Ostern, zum Teil lange nach den Ereignissen von Tod Jesu und Auferweckungserfahrung der Jünger, geschrieben wurde und daß alle seine Autoren, auch die synoptischen Evangelisten, „nachösterlich“, aufgrund des Erhöhungsglaubens, denken und verkünden.

Deshalb kann es nicht überraschen, wenn es – in mehr oder weniger mit anderen Elementen vermischter Form – tatsächlich auch die Position einseitiger Erhöhungschristologie gibt. Es gibt Christen, die zwar mit dem Neuen Testament bekennen, daß Jesus auferweckt und erhöht wurde; aber für die Theologie und die kirchliche Praxis wird er, Jesus von Nazaret, mitsamt seiner unbequemen spannungsgeladenen Botschaft (Erbarmen Gottes für die Sünder unbeschadet des absoluten Anspruchs Gottes<sup>5</sup>) dennoch faktisch ausgeblendet – und mit ihm und seiner „Sache“ zusammen auch das Alte Testament.

Doch auch dieser Weg ist nicht gangbar. Er führt zu dem heute noch recht weit verbreiteten latenten Monophysitismus, der Jesus im Grunde nur noch als Gott sieht und das dialektisch-paradoxe Bekenntnis des Konzils von Chalkedon zum Sohn Gottes als dem wirklichen Menschen nicht realisiert. Die wichtige adverbale Bestimmung „unvermischt“ in der Definition dieses Konzils besagt ja (trotz des ebenfalls festzuhaltenden „ungetrennt“), daß Jesus Christus in gar keiner Weise ein „gottmenschliches“ *Doppelwesen* ist.

Diese zwei Versuche, an der zunächst so problematisch erscheinenden Kontinuität zwischen dem Alten Testament sowie Jesus auf der einen Seite und dem Erhöhungsglauben zusammen mit dem Neuen Testament auf der anderen – und damit an dem Sprung des Glaubens über den „garstigen breiten Graben“ – vorbeikommen zu wollen, verweisen uns immerhin auf die Aporie, auf die Schwierigkeit einer Theologie des Neuen Testaments gegenüber der Theologie des Alten Testaments. Diese Aporie ist in der enormen Vertiefung und „Radikalisierung“ des Gottesglaubens durch Jesus Christus begründet, die vordergründig als Komplizierung erscheint. Doch wiederum: Der den Glauben reflektierende Christ, der Theologe, darf der Schwierigkeit nicht dadurch entgehen wollen, daß er entweder das Alte Testament oder den nachösterlich-christologischen Grundzug des Neuen Testaments ausblendet.

Das Alte Testament ist als Wurzelgrund des Jesuanischen für christlichen Glauben unverzichtbar. Es bildet mit seiner ungleich breiteren Verankerung in der Geschichte und im gesellschaftlichen Raum eines Volkes, seinem Reichtum und seiner Fülle schöpfungsmäßiger Lebendigkeit nach wie vor den Hintergrund für alles „Suchen des Antlitzes Jahwes“ – und damit auch für jeden christlichen Glauben, auch und erst recht bereits den neutestamentlichen. Und ist die Gefahr der Verengung wirklich zu vernachlässigen, die sich aus einer *isolierten* Betrachtung des nachösterlichen Neuen Testaments ergibt? Dietrich Bonhoeffer hat geschrieben: „Wer zu schnell und zu direkt

---

<sup>5</sup> Vgl. W. THÜSING, Theologien I, bes. 70–76.

neutestamentlich sein und empfinden will, ist m. E. kein Christ . . . Man darf das letzte Wort nicht vor dem vorletzten sprechen.“<sup>6</sup>

Aber damit ist keineswegs die an erster Stelle genannte Engführung empfohlen, sich auf das Alte Testament und den geschichtlichen Jesus zu beschränken. Denn derjenige, der den Erhöhungsglauben ausklammert, verliert ebenfalls das christlich Entscheidende.

Ich setze also die Überzeugung gegen beide Interpretationstendenzen: Es besteht Kontinuität. Nur wenn das Neue Testament auf der Linie liegt, die vom Alten Testament zu Jesus führt und die insgesamt vom Jahweglauben umfassen ist, kann der von der Kirche bzw. von den christlichen Kirchen durch Jahrhunderte und Jahrtausende festgehaltene Glaube „stimmig“ sein. Nur so kann verhindert werden, daß entweder das Alte Testament mitsamt wesentlichen Grundintentionen Jesu von Nazaret oder das Nachösterliche, also vor allem die das Neue Testament durchziehende Rede vom erhöhten Christus, als lästig und belanglos eliminiert wird. Aber wie kann das Festhalten an der Koninuität begründet werden? Die Frage kann hier nicht aufgearbeitet werden<sup>7</sup>; ich kann in folgenden nur einige meines Erachtens entscheidende Punkte hervorheben.

#### Die Kontinuitätsfrage und der Glaube an den lebendigen Gott

Die wichtigste und zentralste Antwort, die auf die Frage gegeben werden kann, wieso eine solche Konzeption ohne *illegitime* Mythologie und Mystifizierung für den Glaubenden verantwortbar ist, hat Gerhard Ebeling so formuliert: Was Auferweckung von den Toten heißt, wird man „nur verstehen können, wenn man ahnt, was Gott heißt“.<sup>8</sup> Ebeling scheint sich hier an dem Jesuswort an die Sadduzäer zu orientieren (an Angehörige einer jüdischen Gruppierung, die die Auferweckung von den Toten leugnete); dieses Jesuswort tritt uns immer dann entgegen, wenn wir selbst in Gefahr sind, Anstoß an der Verkündigung der Auferweckung Jesu zu nehmen: „Irrt ihr nicht, weil ihr weder die Schrift *noch die Macht Gottes kennt?*“ (Mk 12, 24 par Mt.)

Genau dieser durch alle Destruktion falscher Gottesbilder hindurch zum „je größeren Gott“, zum „Deus semper maior“ vorstoßende Glaube trifft sich mit der (übrigens in der frühjüdischen Apokalyptik vorbereiteten) äußersten Aufgipfelung des Gottesgedankens bei Paulus: Gott ist der „totenerweckende Gott“ (vgl. Röm 4, 24; 10, 9).

Die Frage, ob der urchristliche Auferweckungs- und Erhöhungsglaube bejaht werden kann, hängt letztlich vom Gottesbegriff ab bzw. richtiger vom Gottesglauben: davon, ob man bereit ist, Gott in der radikalen Weise als den je Größeren anzuerkennen, wie die neutestamentlichen Zeugnisse das fordern – als den lebendigen und totener-

<sup>6</sup> D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (hrsg. von E. BETHGE; Siebenstern-Taschenbuch 1), 3. Aufl., München – Hamburg 1966, 86.

<sup>7</sup> Ich muß hierfür auf den in Anm. 2 zitierten programmatisch-kriteriologischen I. Band meines Werkes „Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus“ verweisen. S. auch unten S. 128 (mit Anm. 14).

<sup>8</sup> G. EBELING, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern-Taschenbuch 8), 2. Aufl., München – Hamburg 1965, 66.

weckenden Gott, der den Menschen Jesus durch den Tod hindurch nicht nur persönlich zu retten vermag, sondern ihn so in sein (Gottes) eigenes Geheimnis aufnehmen kann, daß Gottes Wirksamkeit und die Wirksamkeit dieses Menschen von jetzt an zusammengehören. Die gesamte Interpretation des Verhältnisses von Jahweglaube und christologischem Bekenntnis hängt von der Frage ab, ob der theologisch denkende Christ den „garstigen breiten Graben“ bzw. den Anstoß, den er bereitet, einerseits nicht verdrängt, im Gegenteil diesen Anstoß an sich heranläßt, andererseits aber nicht vor der scheinbaren Unüberwindlichkeit dieses „Grabens“ kapituliert: ob er der Versuchung widersteht, einen der bequemen Auswege zu wählen, ob er sich also weder mit der einen noch mit der anderen Seite diesseits oder jenseits des „Grabens“ begnügt – sondern stattdessen im Glauben an den „Deus semper maior“ den Sprung wagt und darauf vertraut, daß er über den „Graben“ hinweggetragen wird.

Der Glaube an die Verkündigung „Gott hat Jesus für uns in den Tod gegeben und ihn von den Toten auferweckt“ ist der Sache nach letztlich gleichbedeutend mit dem Glauben: Gottes Handeln an Jesus und in Jesus ist so, daß Gott ebendadurch auch die höchsten und sublimsten von Menschen gemachten Gottesbilder der Zerstörung preisgibt – damit ein Transzendieren unserer immer wieder von uns selbst gemachten Gottesbilder auf das letzte unsagbare Geheimnis sich ereignen kann, so daß nur das eine übrigbleibt: Der glaubende Mensch wird zu dem (wenn wir es recht bedenken, alle Vorstellungen restlos sprengenden) Bekenntnis „Gott ist Liebe“ geführt.

#### Das Verhältnis von Theozentrik und Christozentrik als Schlüsselfrage

Trotz der völlig einzigartigen Stellung, die Jesus Christus gegeben worden ist, bleibt Gott, der Vater Jesu Christi und der Jahwe des Alten Testaments, Ursprung und Ziel: Das gilt nicht nur für den irdischen Jesus von Nazaret, sondern auch für ihn als den erhöhten Jesus Christus und seine Mittlerfunktion. Die vom Neuen Testament so stark bezeugte zentrale Stellung Christi für die Vermittlung des Heils (die „Christozentrik“ – diese lebendige Beziehung des Christen zu seinem Kyrios, die für christlichen Glauben legitim, ja unverzichtbar war und ist) bleibt innerhalb der vom Alten Testament und Jesus von Nazaret gewiesenen Linie, auf der des Jahweglaubens und des ureigensten Anliegens Jesu, das er seine Jünger ins Gebet zu fassen lehrte: daß der Name des Vaters geheiligt werde und die heilschafte Herrschaft dieses Vaters, sein „Reich“ komme, d. h. daß Gott sich zum Heil für seine Menschen offen als derjenige erweise, dem die Basileia gehört und die Macht, sie durchzusetzen.

Auch der erhöhte Jesus Christus und sein Wirken ist auf diese Theozentrik ausgerichtet. Auf die „Theozentrik“: Es dürfte schwer sein, einen passenderen Kurzausdruck dafür zu finden, daß Gott, der Jahwe des Alten Testaments und der Vater Jesu Christi, das absolute Zentrum ist, aus dem alles Weltgeschehen und mitten darin das, was Heilsgeschehen genannt wird, kommt, und daß dieser Gott in der umgekehrten, der Antwortlinie, derjenige ist, auf den hin „alles“ und durch Christus wir selbst leben (vgl. 1 Kor 8, 6). Denn auch vom auferweckten, erhöhten Christus weiß das Neue Testament, daß er „auf Gott hin lebt“<sup>9</sup> und daß er in dieses sein Leben auf Gott hin die

<sup>9</sup> So Paulus in Röm 6, 10. Zum paulinisch-theologischen Gewicht dieser Stelle vgl. W. THÜSING, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, 2. Aufl., Münster 1969, 67–92 (vgl. auch 93–114).



Seinen einzubeziehen vermag, so daß sie Söhne und Töchter Gottes als Brüder und Schwestern *des Sohnes* werden<sup>10</sup>.

Die Dogmenformulierungen des 4. und 5. Jahrhunderts wollten die einzigartige Beziehung Jesu Christi zum Vater vor Verfälschungen schützen. Diese Bekenntnistexte mußten der Situation jener Zeit gerecht werden. Sie waren damals notwendig, und sie bleiben weiterhin notwendig; als Trinitätslehre sind sie verbindliche Sicherung neutestamentlichen Gottes- und Christusglaubens. Wir können uns jedoch nicht damit zufriedengeben, daß es diese ehrwürdigen alten Formulierungen gibt; wir müssen sie von den Ursprüngen her immer neu gewinnen und – neu „übersetzen“<sup>11</sup>.

Das eben angesprochene Verhältnis von „Christozentrik“ und „Theozentrik“ ist einer der Angelpunkte, von denen die Kontinuität zwischen der Verkündigung der neutestamentlichen Autoren und Jesus dem Christus abhängt; und von dieser Fage der Kontinuität mit Jesus hängt die Legitimierbarkeit des in der Kirche überlieferten und festgehaltenen Christusglaubens ab – und damit unseres eigenen Glaubens und unserer Hoffnung.

Nur einen weiteren Hinweis (aus einer ganzen Reihe von Hinweisen, die jetzt eigentlich noch genannt werden müßten) möchte ich nicht auslassen: Es ist eine Vorbedingung für jeden ernsthaften jüdisch-christlichen und auch islamisch-christlichen Dialog, daß wir Christen nicht trotz, sondern gerade wegen des Christusglaubens und wegen unserer „Christozentrik“ ganz und voll auf dem Boden des Jahweglaubens stehen, des Bekenntnisses „Höre, Israel, Jahwe, dein Gott, ist *einer*“ – ja, daß der in das absolute Geheimnis der Liebe aufgenommene Jesus Christus selbst (in der Kraft ebendieses Geheimnisses) darauf hinwirkt, daß jede Verzerrung des Jahweglaubens immer wieder überwunden und transzendiert wird: bis zur äußersten und eschatologisch-letzten Aufgipfelung des Jahweglaubens hin.

Um jetzt auf die Überschrift dieses Teils I zurückzugreifen: Es dürfte bereits erkennbar geworden sein, in welchem Maße sie die Grundlage für alle Positionsbestimmung sowie bereits das Kernstück, das Zentrum der Beziehung des Neuen Testaments zu den anderen theologischen Disziplinen zu signalisieren vermag, und zwar in ihrer doppelten Entfaltung: „Das Neue Testament und seine Auslegung *zwischen* Jahweglaube und christologischem Dogma“ und „Das Miteinander und Ineinander von

---

<sup>10</sup> Dieses Motiv findet sich in einer charakteristischen Form bei Paulus; vgl. Gal 4, 4–6; Röm 8, 9–17. 29. S. hierzu W. THÜSING, *Per Christum in Deum* 116–119 (auch 119–125 bzw. –133). 247 f. Für die traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise vgl. bes. J. BLANK, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*. München 1968, 249–303. – Das Motiv „Der Sohn und die Söhne“ ist aber nicht nur bei Paulus von Bedeutung; vgl. vor allem Hebr 2, 10 ff.; Joh 20, 17; Mt 25, 40; 28, 10.

<sup>11</sup> Was hier gemeint ist, scheint mir besonders treffend von B. WELTE und K. LEHMANN verdeutlicht zu sein: B. WELTE, *Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik*, in: *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Hrsg. B. WELTE) (QD 51), Freiburg 1970, 100–117, bes. 116 f.; K. LEHMANN, *Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie*, in: *Jesus – Ort der Erfahrung Gottes* (B. Welte gewidmet), Freiburg 1976, 190–209, bes. 203–207. Vgl. auch meine eigenen Stellungnahmen zum Problem: W. THÜSING, *Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie*, in: K. RAHNER – W. THÜSING, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg 1972, 81–303, hier 263–273; DERS., *Theologien I*, bes. 262–268.

Jahweglaube und christologischem Bekenntnis *innerhalb des Neuen Testaments selbst*<sup>14</sup>.

Die Relationen einerseits zum Jahweglauben und damit zum Alten Testament und andererseits zum christologisch-trinitarischen Dogma und damit zur Systematischen Theologie – mitsamt der Dogmen- und Theologiegeschichte (innerhalb der lebendigen, wechselvollen Geschichte der Kirche selbst) und selbstverständlich mitsamt den Implikationen für christliche Praxis: Diese Relationen bilden den Kern bzw. Schlüssel für die Bestimmung der Position des Neuen Testaments und seiner Auslegung innerhalb der Theologie als ganzer.

## II.

### Die Auslegung des Neuen Testaments innerhalb der Theologie als ganzer

Das Problem „Die einzelne Disziplin innerhalb der Theologie als ganzer“ ist so sehr in Gefahr, ausgeklammert zu werden, daß angesichts solcher Tendenzen nicht genug gegengesteuert werden kann. Das gilt auch und nicht zuletzt für die „Exegese des Neuen Testaments“ genannte Disziplin. Was dieses unser spezifisches Thema angeht, welche Funktion die Auslegung des Neuen Testaments innerhalb des Ganzen der Theologie hat, sollen unsere Überlegungen – ausgehend von der Basis, die der I. Teil bildet – *in drei Schritten* erfolgen, die zuvor in der Form von Thesen vorgestellt seien<sup>12</sup>.

*Erstens:* Die Theologie bildet insgesamt, in der Vielfalt ihrer Disziplinen ein Relationsgefüge *aufgrund ihres Ursprungs im Evangelium* (das in den Verheißungen, der Geschichte und der Gottesverkündigung des Alten Bundes gründet) *und aufgrund ihrer Aufgabe*, die nicht nur in der denkerischen Entfaltung des Evangeliums besteht, sondern insgesamt, in allen Bezügen, in Dienst genommen ist für die Heilsmacht „Evangelium“, durch die Gott nach dem Verständnis des Apostels Paulus die Welt retten will.

Die einzelnen theologischen Disziplinen können ihre je spezifische Aufgabe nur dann erfüllen, wenn sie auf die Theologie als Ganzheit, als Einheit in der Vielfalt, und damit auch aufeinander hingebordnet sind. Innerhalb dieses übergreifenden Zusammenhangs ist auch die Aufgabe zu sehen, die die Auslegung des Neuen Testaments hat.

*Zweitens:* Soll die neutestamentliche Exegese nicht isoliert werden, will sie vielmehr als theologische Auslegung ihren Dienst an der Theologie als ganzer erfüllen, so wird sie dazu nur dann instande sein, wenn sie bereits innerhalb ihres eigenen Arbeitsvollzugs Ansätze entwickelt: wenn sie in ihrer Beschäftigung mit den Texten selbst das systematische und das praktisch-theologische Element in Ansätzen zur Geltung und zur Sprache bringt. Dabei ist es ihre Aufgabe, die Geschichtlichkeit der Botschaft wahren zu helfen.

<sup>12</sup> In diesem Teil II des Beitrags geht es um Reflexionen, die nicht nur der Schriftlesung und dem Studium der Schrift, sondern auch der wissenschaftlich-exegetischen Lehrtätigkeit noch vorausliegen. *Zunächst* handelt es sich wohl um Postulate für die wissenschaftliche Forschung am Neuen Testament. Das berechtigt jedoch in gar keiner Weise, die Konsequenzen zu ignorieren, die die hier zu entfaltende Sicht für Dozieren, Studieren – und auch die persönliche und gemeinsame Schriftlesung – hat und die in gleicher Weise zum Ziel unserer Überlegungen gehören.

*Der dritte Schritt* zielt auf eine Vorbedingung dafür, daß die zwei vorausgehenden Schritte sinnvoll und verantwortbar sind, wenn sie innerhalb der historisch-kritisch fundierten Disziplin „Exegese des Neuen Testaments“ bzw. von ihr ausgehend erfolgen sollen: Einerseits muß die Einzellexegese voll zu ihrem Recht kommen; andererseits muß die Auslegung des Neuen Testaments trotzdem (bzw. richtiger: gerade deswegen) offen für das Ganze des Evangeliums und der Theologie sein. Beides zu vereinen, wird nur in der Weise angestrebt werden können, daß die neutestamentliche Exegese sich in den Denk- und Lebensprozeß des „hermeneutischen Zirkels von Einzellexegese und Gesamtschau“ hineinbegibt.

### Der erste Schritt:

#### Theologie als Einheit vom Evangelium her

Von ihrem Dienst am Evangelium her ist die Theologie eine Einheit in der Vielfalt – von dem Evangelium her, wie es im ersten Teil dieses Beitrags als Miteinander und Ineinander von Jahweglaube und Christusbekenntnis in der Verkündigung der nahen Basileia Gottes erkennbar wurde. So muß sie sich trotz und in ihrer Vielfalt als Einheit und Ganzheit verstehen bzw. diese „Ganzheit“ anstreben.

Wenigstens schematisch soll in diesem Abschnitt das Verhältnis der theologischen Disziplinen bzw. ihrer Gruppen umrissen werden, damit in den weiteren Teilen dann von der Aufgabe neutestamentlicher Exegese innerhalb dieses Beziehungsgefüges und für dieses Beziehungsgefüge gesprochen werden kann.

Historisch gesehen ist es unbestritten, daß christliche Theologie ihren Ursprung im Evangelium Jesu Christi und im Evangelium von Jesus Christus hat. Sie ist auch weiterhin durch ihren gestaltgebenden Ursprung im „Evangelium“ bestimmt. Dabei fasse ich Evangelium (εὐαγγέλιον) im Sinn des Apostels Paulus als heilshafte Macht von Gott her auf, also keineswegs nur als ein Buch oder eine Summe von Sätzen, sondern als „Dynamik Gottes zur Rettung“ (vgl. Röm 1, 16 f.), und zwar so, daß die Botschaft des Alten Testaments als die „Wurzel“ immer mitgemeint ist.

Aber wie kann das Evangelium im Lauf der Geschichte seine Wirksamkeit entfalten – innerhalb je verschiedener religionsgeschichtlicher, geistesgeschichtlicher, gesellschaftlicher Situationen? Hier muß ich den hermeneutischen Begriff „Horizontverschmelzung“<sup>13</sup> einführen. Denn die Art, wie bereits die theologisch reflektierenden Zeugen des Neuen Testaments, sodann die der Väterzeit und der weiteren Theologiegeschichte versucht haben, das Evangelium zur Geltung zu bringen, kann man als eine Folge von „Horizontverschmelzungen“ verstehen – zwischen den Denkhorizonten der Ursprünge einerseits und den Denkhorizonten der jeweiligen geschichtlich bestimmten Umfelder, in die die Botschaft hineinzusprechen war, andererseits – sowie im Zusammenhang mit beidem (last not least) den jeweiligen Denkhorizonten der kirchenamtlichen Lehre. Die Aufgabe heutiger Theologie ist es, auf die heute – in den je verschiedenen Situationen dieses „Heute“ – gebotene Horizontverschmelzung hinzu-arbeiten.

Was das Verhältnis der einzelnen theologischen Disziplinen untereinander in dieser unserer Gegenwart angeht, vollzieht sich solche Horizontverschmelzung – unter der

<sup>13</sup> Vgl. H.-G. GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Aufl., Tübingen 1965, bes. 289 f.; vgl. auch ebd. 324. 356 f. 375.

Voraussetzung der Perspektive, die das Ergebnis unseres ersten Teils eröffnet – durch die Begegnung von (schematisch und vereinfachend gesagt) vor allem drei Größen:

- einmal durch die Begegnung der auf die Ursprünge bezogenen biblischen Theologie und der systematischen Theologie, und zwar in einer Denkbewegung von den Ursprüngen zum heutigen kirchlichen Glaubensverständnis und von da (kritisch hinterfragend und verifizierend, aber auch lernend) wieder zurück,
- sodann von den biblischen Disziplinen zur Praktischen Theologie, ebenfalls in jener doppelten Denkbewegung,
- sowie schließlich, im Zusammenhang mit den genannten Begegnungen, in der Beziehung zwischen Systematik und Praktischer Theologie.

Wo aber bleibt in diesem schematischen Aufriß die Kirchengeschichte? Ich versuche eine (sicherlich nicht vollständige und umfassende) Antwort: *Die Aufgabe der Kirchengeschichte – und in deren Rahmen vor allem der Theologie- und Dogmengeschichte* – ist (innerhalb des Denkmodells „Einwirkung des Evangeliums durch Horizontverschmelzungen“) die Rückbeziehung auf diejenigen Horizontverschmelzungen, die denen des Neuen Testaments folgen, die für die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem heutigen kirchlichen Glaubensverständnis und den Ursprüngen unerlässlich sind und die kein wissenschaftlich verantwortbarer Versuch heutiger „Horizontverschmelzung“ unberücksichtigt lassen kann.

Theologen sind heute oft versucht, die Beziehung zwischen dem Neuen Testament und dem heutigen Glaubensbewußtsein „unmittelbar“, ohne Beachtung der Theologiegeschichte und der kirchlichen Lehrentwicklung herzustellen; sie sind versucht, die immer wieder neu vollzogenen „Horizontverschmelzungen“, die ja ihre Spuren hinterlassen haben und von denen viele für uns heute alles andere als irrelevant sind, zu vernachlässigen. Das wäre jedoch zwar ein leichter, aber in seiner Ungeschichtlichkeit kurzschlüssiger Weg, der die Gefahr von Engführungen notwendig in sich trägt.

Auch zwischen der Kirchen- sowie Theologiegeschichte und den gestaltgebenden Ursprüngen (insofern die letzteren in dem – im Alten Testament verankerten – Neuen Testament bzw. mit seiner Hilfe zu erkennen sind) muß jene doppelte Denkbewegung erfolgen.

Das sollte etwa in der Weise geschehen, daß das systematisch-theologische sowie das praktisch-theologische Denken der in der Kirchengeschichte behandelten Epochen mitumfaßt werden; und ebenso sollten die theologiegeschichtlichen Voraussetzungen heutigen theologischen Denkens bedacht werden.

Die Kirchengeschichte ist innerhalb des Stromes zu sehen, der von den Ursprüngen zum heutigen Glauben und zur heutigen christlichen Praxis führt, ja sie eröffnet Wege, viele nicht mehr wegzudenkende Komponenten des heutigen Glaubensbewußtseins zu erfassen. Freilich werden nicht nur die positiv zu wertenden Phänomene der Kirchen- und Theologiegeschichte ins Auge gefaßt werden müssen, sondern auch diejenigen, bei denen die Kontinuität mit den biblischen bzw. neutestamentlichen Ursprungsstrukturen (oder die Möglichkeit einer Konvergenz mit den Ursprungsstrukturen) für eine theologische Konzeption als ganze oder (wohl in den meisten Fällen) für Teilaspekte kritisch zu hinterfragen ist. Denn sonst könnte auch die Aufgabe, Kontinuität oder Konvergenz aufzuweisen, nicht redlich und glaubwürdig durchgeführt werden.

#### Der zweite Schritt:

Ansätze für systematisch-theologische und praktisch-theologische Perspektiven innerhalb der Auslegung des Neuen Testaments

Bereits im Vollzug der neutestamentlich-exegetischen Arbeit selbst, nicht erst in einem interdisziplinären Dialog (so wünschenswert und erstrebenswert der letztere auch



ist) müssen Ansätze für die Begegnung mit Systematischer und Praktischer Theologie erarbeitet werden.

Neutestamentliche Exegese und Theologie sollten m. E. so betrieben werden, daß sich schon in ihnen selbst nicht nur eine Art Zuliefererfunktion für andere Disziplinen, sondern *ansatzweise* die Horizontverschmelzung selbst zwischen dem heutigen und demjenigen Denkhorizont vorbereiten kann, für den das Neue Testament transparent ist. Sie darf die Aufgabe der Horizontverschmelzung nicht nur anderen Disziplinen überlassen (obwohl Systematik und Pastoraltheologie in dieser Hinsicht gewiß in höherem Maße einen Schwerpunkt haben). Sie muß sie vielmehr selbst so durchführen, daß der befreiende und fördernde Charakter der neutestamentlichen Botschaft auch für heutiges Denken und Leben von Christen sichtbar wird.

Zu den Ansatzpunkten in Richtung auf die Systematische Theologie:

Die Auslegung des Neuen Testaments wird heutige systematisch-theologische Fragestellungen schon in die Exegese selbst hineinlassen müssen. Und vor allem wird sie die systematisch-theologischen Ansätze und Konzeptionen, die das Neue Testament selbst bereits enthält, zur Geltung kommen lassen. Alle Autoren des Neuen Testaments besitzen eine mehr oder weniger entwickelte theologische Konzeption (nicht nur Paulus und Johannes!). Die Auslegung hat ohne Frage die Aufgabe, diese Konzeptionen im Rahmen der neutestamentlichen Theologie sichtbar zu machen. Das schließt bereits die Aufgabe in sich, die Relevanz dieser neutestamentlichen Konzeptionen auch für heutige systematische Theologie sichtbar zu machen.

Was Beispiele angeht, muß ich mich in diesem Beitrag darauf beschränken, auf den bereits in seinem ersten Teil ausgeführten Ansatz zu verweisen. Dort wurde das Evangelium angesprochen, in dem Jahweglaube und Christusbekenntnis sich vereinen, und von da aus die Aufgabe für das christologische Dogma aufgezeigt. Scheinbar betrifft dieses Beispiel lediglich die Dogmatik. Jedoch bildet es ein Kernstück dieser Disziplin mit derart weitreichenden Konsequenzen, daß es auf die systematische Theologie als ganze ausgreift; es impliziert Weichenstellungen von einer Bedeutung, die kaum überschätzt werden kann.

Der letztlich entscheidende Kern der Aufgabe, die sich im Hinblick hierauf bereits innerhalb der Exegese selbst stellt, kann mit dem Stichwort „*Kontinuitätsfrage*“ gekennzeichnet werden. Es geht um die Frage, ob und in welcher Weise die nachösterlich-neutestamentlichen theologischen Konzeptionen in Kontinuität mit Jesus, dem Christus, selbst stehen – und damit um die Frage, ob die auf dem Glauben an den erhöhten Jesus als ihrem Fundament aufbauende kirchliche Glaubensüberzeugung und Lehre legitim sind<sup>14</sup>.

Zu den Ansatzpunkten in Richtung auf die Praktische Theologie:

Auch für den Horizont heutiger christlicher Praxis nach innen und außen, für den innerhalb der theologischen Aufgaben die Bezeichnung „Praktische Theologie“ steht,

<sup>14</sup> Das ist – vereinfacht gesagt – die zentrale Fragestellung meines mit dem 1981 erschienenen I. Band (s. o. Anm. 2) begonnenen Werks „Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus“.

müssen in der neutestamentlichen Exegese selbst bereits die Ansätze geschaffen bzw. freigelegt werden.

Ich hebe vor allem zwei Themen hervor, die scheinbar innerhalb des großen Gebiets „Praktische Theologie“ in ganz verschiedene Richtungen weisen, in Wirklichkeit jedoch m. E. komplementär aufeinander bezogen sind; stichwortartig: „Gesellschaftliche Relevanz des Evangeliums“ und „Glaubensmeditation“<sup>15</sup>.

Zum Thema „Gesellschaftliche Relevanz des Evangeliums“:

Innerhalb der exegetischen Arbeit selbst müssen die Ansätze in Richtung der gesellschaftlichen Relevanz von Glaube und Theologie freigelegt werden, die im Neuen Testament enthalten oder impliziert sind.

Auch hierfür bietet bereits die Kontinuitätsfrage einen Beitrag, auf den nicht verzichtet werden kann: und zwar grundlegend dadurch, daß die Exegese nicht der befreienden und fordernden Intention Jesu von Nazaret (in ihrer Spannungseinheit von zwei Polen, dem „Schenken von Freiheit“ und dem „Zur-Geltung-Bringen des Anspruchs Gottes“<sup>16</sup>) und ihrer bleibenden Brisanz im Wege steht, sondern sich und die angesprochenen Menschen dafür öffnet – und zwar auch hier auf der Grundlage des Alten Bundes mit seinen vielfältigeren Bezügen auf gesellschaftliche Zusammenhänge, die seiner langen und wechselvollen Geschichte entsprechen.

Was die Ansätze für das Bedenken gesellschaftlicher Wirklichkeit angeht, weise ich jedoch vor allem auf die Weiterentwicklung der historisch-kritischen Methode in der „pragmatischen Exegese“<sup>17</sup> hin.

Biblisch-pragmatische Exegese will die Kommunikationssituation zwischen den Autoren des Neuen Testaments und ihren jeweiligen Adressaten, meist ihren Gemeinden, innerhalb des Auslegungsvorgangs herausstellen<sup>18</sup>. Bei der „textpragmatischen“ Fragestellung muß die Frage „Was wollte Paulus seiner Gemeinde mit diesem Brief sagen?“ ergänzt werden durch die weitere Frage „Wie hat die Gemeinde diesen Brief gelesen?“<sup>19</sup> Gewiß wird dieses Verfahren nicht für alle Texte des Neuen Testaments möglich sein, erst recht nicht in gleicher Dichte der Realisierung; trotzdem dürften hier wertvolle Ansatzpunkte für die Brücke zur Praktischen Theologie zu finden sein. Denn wenn also auch ein Schluß auf den heutigen Leser bzw. Hörer selten in direkter Weise

<sup>15</sup> In einem umgreifenden theologischen Zusammenhang wären diese beiden Themen den komplementären Gegensatzbereichen „actio“ und „contemplatio“ zuzuordnen.

<sup>16</sup> Das ist eine Kurzformulierung des tragenden Grundgedankens des I. kriteriologischen Bandes meines oben (Anm. 2) zitierten Werks: W. THÜSING, Theologien I, 71 – 76 (bezüglich des Jesuanischen); hinsichtlich der nachösterlichen Transformation vgl. den gesamten Dritten Teil „Die Kriterien als Ganzheit“, ebd. 219 – 369.

<sup>17</sup> Vgl. bes. H. FRANKEMÖLLE, Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983, dort vor allem die Einführung „Zum Konzept einer pragmatischen Bibelauslegung“, 11 – 49.

<sup>18</sup> Dabei muß freilich die Priorität gesichert sein, die innerhalb des kommunikativen Geschehens zwischen den neutestamentlichen Autoren und ihren Gemeinden der Ausrichtung des *Kerygmas* zukommt, dem jeder neutestamentliche Verfasser sich verpflichtet weiß – des *Kerygmas* und der aus ihm folgenden Paränese, die beide innerhalb des von Gott herkommenden Heilsgeschehens „Evangelium“ (vgl. Röm 1, 16 f.) ihren Ort haben.

<sup>19</sup> Vgl. H. FRANKEMÖLLE, a. a. O. 11.

möglich sein wird (schon wegen der zeitlichen Distanz), so ist das Interesse an der damaligen Kommunikationssituation schon in sich ein Ansatzpunkt für die Aufgabe, von der Exegese her auf die heutige Kommunikationssituation hinarbeiten und im Zusammenhang damit einen vielleicht nur keimhaften (aber vielleicht gerade wegen des keimhaften Charakters bedeutsamen) Beitrag zur gesellschaftlichen Dimension heutiger Theologie von der Auslegung des Neuen Testaments her, wenn nicht zu leisten, so doch *vorzubereiten*.

Das ist auch dann sinnvoll und möglich, wenn das im Wort „Exegese“ schon enthaltene Prinzip beachtet wird: Sie darf keine Eisegeese sein, d. h. in den Text darf nicht etwas hineingetragen werden, sondern Exegese, das heißt: aus dem Text selbst heraus soll sein Sinn erschlossen werden. Auch Horizontverschmelzung bedeutet ja nicht, daß wir, ohne uns wirklich auf den Denkhorizont des Textes einzulassen, die jeweiligen Anliegen und Perspektiven heutiger Denkhorizonte (oder gar unsere ganz persönlichen Lieblingsgedanken) in die Schrift hineinlesen und so völlig das Hören auf das Wort vergessen und verlernen – das Hören auf das Wort, das geschichtlich und theologisch vor uns und außerhalb von uns ergangen ist.

#### Zum Postulat einer narrativen Theologie des Neuen Testaments

Mit dem Thema „kommunikativ-pragmatischer Ansatz“ gehört ein weiteres eng zusammen. Die Rezeption des neutestamentlichen Worts (zusammenfassend: des „Evangeliums“) muß in einer Form geschehen, die die *Geschichtlichkeit und Geschichtsbezogenheit des Bekenntnisses* wahrt und damit das Bekenntnis zum geschichtlich handelnden Gott selbst – und zwar in einer Form, die es ausschließt, daß aus der neutestamentlichen Botschaft geschlossene, geschichtslose Systeme deduziert werden. Ein Weg dazu ist mit dem Stichwort „narrative Theologie des Neuen Testaments“ angezeigt<sup>20</sup>. Ich verstehe dieses Stichwort in einem Sinn, der umfassender ist als derjenige, der meist mit ihm verbunden wird<sup>21</sup>: Das Prinzip der Narrativität ist nicht nur dann gewahrt, wenn ein Text in ganz wörtlichem Sinn einen Erzählungsablauf bietet. Vielmehr kommt das Prinzip der Narrativität überall dort zur Geltung, wo (in welcher Form auch immer) die Geschichtlichkeit des Evangeliums sich ausdrückt, ob das in der (zweifelloso signifikantesten und unverzichtbaren) Weise der Erzählungen von Jesus oder ob es in Bekenntnisformeln des heilshaften Geschehens von Tod und Auferweckung Jesu bzw. selbst in argumentierenden Passagen von Paulusbriefen der Fall ist. In ganz eminenter Weise kommt der dem Narrativitätsprinzip zugrunde liegende theologische Kern m. E. überall dort zum Zuge, wo die immer wieder notwendige Destruktion der sich jeweils aufdrängenden falschen Gottesbilder erfolgt. Das steht nicht im Gegensatz, sondern in fruchtbarer polarer Spannung zu dem Anstreben des „Ganzen“, das ich in diesem Beitrag so stark betonen muß. In der Auslegung des Neuen Testaments muß zwar das

<sup>20</sup> Vgl. H. WEINRICH, Narrative Theologie: Concilium 9 (1973) 329–334; J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 118 f. 181–194 (m. W. die bisher letzte Fassung der Reflexionen von J. B. METZ über dieses Thema); E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 3. Aufl., Tübingen 1978, bes. 409–430. Die Überlegungen Jüngels scheinen mir wegen ihres weithin neutestamentlichen Ansatzes von besonderer Bedeutung zu sein. Für den Bereich der ntl. Exegese vgl. bes. G. LOHFINK, Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien: StZ 192 (1974) 521–532.

<sup>21</sup> Eine Ausnahme bilden die in Anm. 20 zitierten – umfassender angelegten – Ausführungen von E. JÜNGEL, mit denen die folgenden knappen (und vielleicht stärker akzentuierten) Gedanken sich z. T. berühren.

„Ganze“ gesucht werden, und es lassen sich gewiß bei den meisten Autoren des Neuen Testaments recht kohärente theologische Strukturen nachweisen, die in einer durch Erfahrung, Rezeption von Traditionen, Kommunikation, Reflexion und Glaubensmeditation erworbenen Tiefenstruktur wurzeln; aber diese Tatsache berechtigt in gar keiner Weise und auf gar keinen Fall, aus ihnen oder gar aus dem Neuen Testament als ganzem so etwas wie ein fest fixiertes, geschlossenes System zu machen: eben weil das Evangelium Jesu Christi mit seiner Destruktion der falschen Gottesbilder (und der falschen Bilder vom Nächsten) – die durch Botschaft, Wirken, Tod und Auferweckung Jesu geschieht und damit für jede legitime Form christlicher Verkündigung unabdingbar ist – auch die geschlossenen Systeme destruiert<sup>22</sup>.

Zum Thema „Glaubensmeditation“:

Innerhalb der Exegese selbst müssen bereits Ansatzpunkte auch für die zweite der komplementären Aufgaben freigelegt werden, die innerhalb der „Ansatzpunkte in Richtung auf die Praktische Theologie“ hervorgehoben werden sollen: für die Glaubensmeditation. Darunter verstehe ich das glaubende und betende Bedenken (und auch Durchdenken) des Kerygmas. Es ist die Weise, wie der Christ dem Wort der Schrift die Chance gibt, innerhalb seiner Gottesbeziehung – und für seine Agape – fruchtbar zu werden.

Diese zweite Aufgabe ist der anderen, Ansatzpunkte für die gesellschaftliche Dimension des Evangeliums zu erarbeiten, „komplementär“: Das bedeutet nicht, daß die Glaubensmeditation nur „ergänzend“ hinzukäme; vielmehr ist sie von gleicher Bedeutung bzw. besser: steht sie in bipolarer Spannung zur gesellschaftlichen und kommunikativen Praxis. Der Satz „Jeder kommt nur mit den anderen zusammen zu Gott“ steht nicht im Widerspruch zu dem Satz „Jeder steht allein vor Gott“<sup>23</sup> – nicht im Widerspruch, wohl aber in einer Spannung, die es auszuhalten und fruchtbar zu machen gilt<sup>24</sup>.

Auch dieser Ansatz ist in den neutestamentlichen Texten selbst angelegt. Denn es ist eine durchgängig aufweisbare Tatsache, daß der jeweilige Text durch eine Glaubensmeditation des Autors selbst hindurch zustande gekommen ist. Das Ziel vieler, wenn nicht der meisten neutestamentlichen Texte ist nicht nur die Reflexion und das daraus unmittelbar folgende Tun, sondern *nach* der Reflexion zunächst die Glaubensmeditation (auf Grund der theozentrischen Haltung und Ausrichtung nicht nur des Textes, sondern auch des Autors und der Adressaten). Der Lebensvollzug, die „Praxis“ des Christen ist nicht etwa eine bloß verstandesmäßige Reflexion, die durch die Liebe tätig wäre, sondern *der gehorsame, vertrauende und betende Glaube, der durch die Liebe wirksam ist* (vgl. Gal 5, 6).

---

<sup>22</sup> Vgl. W. THÜSING, Theologien I, bes. 38 ff. 85 – 87. 221 – 226. 253 f. 299 – 301. 313 f.

<sup>23</sup> Man sollte diesen „individuellen“ Aspekt der Gottesbeziehung nicht wegen der verhängnisvollen individualistischen Übersteigerungen aus dem Blickfeld verlieren, mit denen er in der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte so oft und auf so lange Strecken hin belastet worden ist.

<sup>24</sup> Die polare Spannung von „kommunikativer Praxis des Christen“ und „Glaubensmeditation“ entspricht der polaren Spannungseinheit von Nächsten- und Gottesliebe. K. RAHNER spricht zu Recht von der „Einheit von Nächsten- und Gottesliebe“; aber gerade er legt Wert darauf, daß die „ausdrückliche Gottesliebe“ keineswegs in die Nächstenliebe hinein nivelliert wird. Vgl. hierzu W. THÜSING, Theologien I, 291 – 301.



Genauso wie die Kommunikationssituation liegt dem Text die Glaubensmeditation des Autors zugrunde, der auf die des Lesers und Hörers zielt – in der persönlichen Meditation *und im Gottesdienst der Gemeinde*. Gerade der letztere dürfte ja auf seiten der Adressaten sehr oft der „Sitz im Leben“ für die Glaubensmeditation sein – und zwar hier, im Gottesdienst, in Verbindung mit der Kommunikationssituation.

### Der dritte Schritt:

Das „Suchen des Ganzen“ als Aufgabe der Auslegung des Neuen Testaments

Soll die Schlüssigkeit der bislang schon vorgelegten Konzeption einer Auslegung des Neuen Testaments erkennbar werden, so fehlt dafür noch eine fundamentale Voraussetzung. Sie soll in diesem dritten Schritt besprochen werden. Meiner Überzeugung nach gehört sie zum Wichtigsten, was in einem Beitrag wie diesem überhaupt gesagt werden kann. Wie die Überschrift schon erkennen läßt, besteht sie darin, daß das „Ganze“ gesucht wird.

Alle Aufgaben, die sich der Auslegung des Neuen Testaments stellen, sowohl die Exegese einzelner Texte als auch das Freilegen von Ansatzpunkten für die Begegnung mit der Systematischen und Praktischen Theologie – mitsamt der Antwort auf die Kontinuitätsfrage –, setzen voraus, daß nicht nur isolierte Einzelheiten, sondern Ganzheiten in das Blickfeld treten – und letztlich „das Ganze“, das uns im Neuen Testament begegnen will. Eine Antwort etwa auf die Kontinuitätsfrage läßt sich überhaupt nicht sinnvoll anstreben, wenn der Blick nicht über die Einzelperikopen hinaus auf die jeweiligen Schriften bzw. auf zusammengehörige Schriftengruppen als ganze, als „Makrotexte“, gerichtet ist, und zwar in der Weise, daß auch die Konzeptionen der jeweiligen Autoren als ganze erfaßt werden. Auch für die „pragmatische Exegese“ (um ein weiteres Beispiel zu nennen) ist es von größter Bedeutung, daß vom Ganzen und nicht nur von einzelnen Versen oder Perikopen ausgegangen wird<sup>25</sup>; und für die dialogische Begegnung mit der Systematischen Theologie, vor allem mit der Dogmatik, ist diese Suche nach dem Ganzen erst recht völlig unverzichtbar – also für die kooperative Zusammenarbeit, die m. E. über die innerexegetische Aufgabe hinaus eines der wichtigsten Ziele bleiben muß und in der die innerhalb der Exegese selbst gefundenen Ansatzpunkte verifiziert werden können.

Die Aufgabe der Auslegung des Neuen Testaments, wie sie in Teil I und in den bisherigen zwei Schritten von Teil II anvisiert wurde, wird also nur dann erfüllt werden können, wenn die neutestamentliche Exegese sich nicht nur den Einzeltexten zuwendet, sondern wenn sie auch innerhalb ihres eigenen Arbeitsgebiets das „Ganze“ sucht.

### Historisch-kritische Exegese?

Doch jetzt ist es an der Zeit, zu einem Einwand Stellung zu nehmen, der sich längst aufgedrängt haben mag und dessen Anliegen in die hier vorgelegte Konzeption einzubringen ist: zu dem Einwand, ob in den bisherigen Teilen der Vorlesung nicht so viele textferne systematische Aspekte genannt worden sind, daß die eigentliche Aufgabe von Exegese zurücktritt.

---

<sup>25</sup> Vgl. H. FRANKEMÖLLE, a. a. O. 11.

Es ist keine Frage, daß Exegese immer von konkreten Texten ausgehen und zu deren Verständnis hinführen muß. Die exegetische Bemühung um den Einzeltext (bzw. für Lehre und Studium: die exegetische Bemühung um Einzeltexte und Einzelprobleme) ist unverzichtbar; ist sie doch das, was zu Recht zuallererst von der Exegese erwartet wird. Für diese Arbeit am Einzeltext braucht sie als Wissenschaft, die es mit historisch weit zurückliegenden Texten zu tun hat, die historisch-kritischen Methoden.

Da die „historisch-kritische Exegese“ heute bei vielen Theologen in Verruf gekommen ist und da nach mancherlei Alternativen gesucht wird<sup>26</sup>, sei zu ihr kurz Stellung genommen. Meiner Meinung nach sollte man nicht einfach hin (und mißverständlich!) von historisch-kritischer Exegese sprechen, weil Exegese sich nicht auf die historischen Methoden beschränken darf; aber dennoch halte ich die historisch-kritischen Methoden für unentbehrlich. Dieses Instrumentarium von Methoden, das in neuerer Zeit – vor allem in den letzten ca. hundert Jahren – entwickelt worden ist, bildet eine *Grundlage*, auf die zu verzichten einer der größten Rückschritte in der Geschichte der Theologie (nicht nur der biblischen Theologie) wäre, auch unter ökumenischem Aspekt. Es kann also nicht um Abschaffung der historisch-kritischen Methoden gehen und nicht um ihre *Ersetzung* durch andere Methoden, so hilfreich manche von ihnen als *Ergänzung* auch sein mögen. Vielmehr ist es die Aufgabe, *die Exegese (als biblische Theologie) – auf der Grundlage der historisch-kritischen Arbeit – in das Spannungsfeld „Theologie“ insgesamt hineinzustellen und damit die Beziehung zum Ganzen der theologischen Aufgabe und die Integration in dieses Ganze anzustreben.*

Mit diesem Satz möchte ich genau das anzielen, was die Exegese zu mehr macht als zu einer ausschließlich historischen, an der Gegenwart von Evangelium, Kirche und

---

<sup>26</sup> Vgl. die Ablehnung dessen, was jeweils unter „historisch-kritischer Exegese“ verstanden wird, durch Vertreter der Linguistik sowie durch die Versuche einer „materialistischen“ oder einer „tiefenpsychologischen“ Exegese; dabei ist jeweils zwischen den verschiedenen Spielarten zu differenzieren. Einen Überblick verschaffen die einschlägigen Aufsätze in: Concilium 16 (1980) 533 – 591. Zur „tiefenpsychologischen Bibelauslegung“ vgl. die Beiträge in: Bibel und Kirche 1983, 89 – 120, bes. die Einleitung von P.-G. MÜLLER, ebd. 89 f.

Die historisch-kritische Methode wird in betont linguistischer Exegese dann abgelehnt, wenn jedes diachrone Moment ausgeschaltet wird. Als Vergleichspunkt zwischen solcher extrem linguistischer Exegese und der „materialistischen“ Schriftauslegung könnte gelten, daß in beiden Fällen die historisch-kritischen Methoden durch Strukturanalyse ersetzt werden. Freilich verstehen die Vertreter der materialistischen Auslegung ihre Konzeption nicht als geschichtslos, insofern die Geschichtskonstruktion des dialektischen Materialismus bei ihnen einwirkt.

Für die Beurteilung der Anliegen, die hinter diesen Versuchen stehen, wird es entscheidend darauf ankommen, wieweit ihre jeweilige Realisierung die Botschaft der Schrift nicht verdrängt oder mindert, sondern sich von ihr – mit anderen Methoden zusammen – in Dienst nehmen läßt. Wenn wirklich das Ganze der Theologie angezielt und die Auslegung des NT in lebendig-kritischem Dialog in dieses Ganze integriert gesehen wird, werden heute (zum Beispiel) auch die Anliegen zum Zuge kommen dürfen und müssen, die gesellschaftliche Dimension biblischer Texte sowie die psychosomatische Wirklichkeit sowohl der in der Bibel handelnden Personen als auch der heutigen Hörer des Wortes zur Geltung zu bringen. Das kann dann (aber freilich nur dann) legitim geschehen, wenn zuvor das Kerygma des NT selbst im Kontext des (oben in Abschnitt [„Erster Schritt“] skizzierten) zentralen Beziehungsgefüges der Theologie voll zur Sprache kommt und alles andere aus dieser Mitte heraus betrachtet werden kann.

Theologie uninteressierten Wissenschaft. Eine neutestamentliche Exegese, die auf dem Fundament der historisch-kritischen Methoden betrieben wird, verdient dann und nur dann die oft geäußerte Kritik, wenn sie sich isoliert, wenn sie also diejenigen Grundlagen, die sie im Dienste der gesamten Theologie zu entfalten hat, bereits für das Ganze der Theologie (oder auch nur für das Ganze neutestamentlicher Theologie) hält. Und die Einwände gegen eine auf historisch-kritischem Fundament arbeitende Exegese werden dann (und nur dann) gegenstandslos, wenn die neutestamentliche Exegese das „Ganze“ anstrebt, wenn Exegese von vornherein als im Dialog befindlich mit den anderen theologischen Disziplinen gesehen wird – und dadurch mit der ganzen Wirklichkeit des Glaubens und der Welt.

Einzelexegese und Gesamtschau innerhalb des „hermeneutischen Zirkels“

Die Grundbedingung für alle bisherigen Postulate ist also, exemplarische Forschung (bzw. Lehre oder Studium) einerseits und die Bemühung um eine Gesamtschau andererseits in Beziehung zueinander zu bringen.

In welcher Weise kann die „Suche nach dem Ganzen“ also durchgeführt werden, ohne daß die eigentliche, textbezogene Aufgabe von Exegese zu kurz kommt? Derjenige hermeneutische Vollzug, der allein eine positive Antwort erschließt, ist die Denkbewegung, die „*hermeneutischer Zirkel von Detailexegese und Gesamtschau*“ genannt werden kann<sup>27</sup>. Will man die Eigenart dieses hermeneutischen „Zirkels“ erfassen, wird man übrigens besser an eine Spirale denken: weil keine ständige Bewegung im Kreis, sondern ein Erkenntnisfortschritt angezielt wird.

Was ist mit diesem hermeneutischen Zirkel von Detailexegese und Gesamtschau gemeint? Das Folgende: Arbeit am Einzeltext (in sich vertiefendem Verständnis) und „Gesamtschau“ (von den ersten Anfängen eines Vorverständnisses der betreffenden Konzeption bis zu einer differenzierteren und umfassenderen Einsicht) wirken jeweils aufeinander ein: in der Weise, daß die immer weiter ausgreifenden und das Verständnis vertiefenden Windungen der „Spirale“ (um im Bilde zu bleiben) zustande kommen. Das Prinzip exemplarischen bzw. paradigmatischen Arbeitens und die Bemühung um eine Gesamtschau vereinen sich in dem so verstandenen hermeneutischen Zirkel von Detailexegese und Gesamtschau *in genau der Weise*, wie es notwendig ist, wenn beide zu sich selbst kommen sollen und ihre je eigene Fruchtbarkeit entfalten sollen – und zwar so, daß nicht nur die Komponente des individuellen Verstehens, sondern auch die des kommunikativen Verstehens zum Zuge kommt.

Dieser „hermeneutische Zirkel“ hat seine Bedeutung weit über das Verhältnis zwischen einer Perikope, z. B. aus dem Römerbrief, und dem gesamten Brief hinaus. Er gilt auch, um bei diesem Beispiel paulinischer Texte zu bleiben,

- zwischen dem Römerbrief und der paulinischen Theologie als ganzer,
- zwischen Paulus und dem gesamten Neuen Testament;
- besonders gilt er hinsichtlich der Kontinuitätsfrage,

<sup>27</sup> Vgl. H.-G. GADAMER, a. a. O. (Anm. 13) 164. 178 f. 250 – 261 (bes. 251). 275 ff. (bes. 275). 495 (zum Begriff des Vorverständnisses bei R. Bultmann).

also entsprechend unserem Beispiel hinsichtlich des Themas „Paulus und Jesus Christus“ bzw. „Paulus und die Ursprungsstrukturen des Christlichen“,

- darin impliziert und gleichzeitig darüber hinaus: zwischen Neuem und Altem Testament,
- vor allem aber: *zwischen dem Neuen Testament* (auf der Grundlage des Alten Testaments) *und der Theologie als ganzer*.

Die Integration der neutestamentlichen Exegese in die Theologie als ganze kann nur gelingen, wenn diese Exegese selbst sich von vornherein auch in ihrem engeren Eigenbereich, der Interpretation von Einzeltexten, *innerhalb* des Zirkels engagiert. „Innerhalb des Zirkels“ – das heißt: wenn sie sich mit der Einzelinterpretation zusammen um die *Gesamtschau* der jeweiligen übergreifenden Einheit (des „Makrotex-tes“) bzw. deren Konzeption bemüht.

Denn man wird für die „Brücke“ zu den anderen theologischen Disziplinen, beispielsweise für die Brücke zwischen „dem“ Neuen Testament und der dogmatischen *Christologie*, nur dann eine wirkliche Chance haben, wenn man bereits innerhalb des Neuen Testaments selbst als Vergleichspunkt nicht nur isolierte Perikopen zur Verfügung hat, sondern auch die christologisch-soteriologische Gesamtaufassung sowohl des betreffenden Autors als auch der Christologie (bzw. der Soteriologie) weiterer neutestamentlicher Autoren – und möglichst darüber hinaus eine Gesamtschau der Rezeptionsgeschichte (bzw. auch: Neuinterpretationsgeschichte) des christologischen Kerygmas im ganzen Neuen Testament.

Erst durch die ausdrückliche und intensive Bemühung um die „Gesamtschau“, um das „Ganze“, kommt es zu einem wirklichen Sich-Einlassen auf den „hermeneutischen Zirkel“: von Detailexegese und Erfassung der jeweiligen Gesamtkonzeption – von einzelnen ganzheitlich erfaßten neutestamentlich-theologischen Konzeptionen und der Rezeptionsgeschichte des Glaubens im Neuen Testament (und darüber hinaus) als *ganzer*<sup>28</sup> – von Theologie des Neuen Testaments und Theologie als *ganzer*. Die letztgenannte Verwirklichungsstufe des „Zirkels“ sollte noch weiter verdeutlicht werden: Der Neutestamentler darf – beispielsweise – nicht nur „irgendwie“ auf einzelne Texte aus dem Alten Testament rekurrieren, die sich durch Stichwortassoziation mehr oder weniger zufällig anbieten, sondern auf den Jahweglauben als *ganzen*, der das Fundament und die Mitte alttestamentlicher Theologie<sup>29</sup> bildet.

Und vor allem: Der Neutestamentler wird nicht nur auf das bei Exegeten hin und wieder beliebte Ignorieren der übrigen Theologie verzichten müssen; die anzuzielende Aufgabe ist größer. Es gilt letztlich, die Denkbewegungen zwischen biblischer Theologie und Kirchengeschichte (mitsamt Theologie- und Dogmengeschichte), zwischen Bibelwissenschaft und Systematischer sowie Praktischer Theologie möglichst weitgehend mitzuvollziehen: in einer für die Auslegung des Neuen Testaments, für die Theologie als *ganze* – und für den Glaubensvollzug – relevanten Weise.

Das Neue Testament in solchem Horizont auszulegen, ist schlechterdings nicht nur mittels der Einzelexegese möglich. Wenn man etwa in einem verengten Verständnis des

<sup>28</sup> Zum Stichwort „Rezeptionsgeschichte des Glaubens“ vgl. W. THÜSING, Theologien I 47–52.

<sup>29</sup> Vgl. auch oben Anm. 1.



an sich legitimen Begriffs „exemplarisches Studium“ nur einige synoptische Wundergeschichten und einige, vielleicht noch aus dem Zusammenhang herausgenommene Paulustexte kennt, hat man im Grunde nur einzelne Mosaiksteine oder allenfalls Mosaikfragmente und keinesfalls das Bild als ganzes.

Doch gerade darauf können wir nicht verzichten, wenn wir entsprechend dem Anliegen dieses Beitrags die Funktion der Auslegung des Neuen Testaments innerhalb der Theologie als ganzer bejahen und sie wirksam werden lassen wollen. Dafür muß – im Vollzug des hermeneutischen Zirkels – wenigstens in kräftigen Ansätzen eine Gesamtschau der jeweiligen neutestamentlich-theologischen Konzeptionen entstehen; und *auf dieser Grundlage, aber über sie hinaus* ist es notwendig, daß sich beim Suchen nach der Einheit in der Vielfalt dieser Konzeptionen wenigstens in Umrissen ein „Bild“ abzeichnet: nämlich der wirkmächtige Reflex des *einen* gestaltgebenden, lebendigen Ursprungs christlichen Glaubens, den uns die neutestamentlichen Schriften vermitteln wollen und der in Gottes Handeln an Jesus dem Christus und durch ihn beschlossen ist. Kommt diese zweifache Weise der Gesamtschau nicht zustande, dann ist eine Integration der neutestamentlichen Exegese in die Theologie als ganze letztlich nicht möglich. Schlösse der Neutestamentler solche Gesamtschau und solche Integration faktisch aus, würde er aus dem lebendigen, machtvollen Wort Gottes (vgl. Hebr 4, 12; Röm 1, 16 f.) „den Geist heraustreiben“<sup>30</sup>. Ihm blieben dann wirklich nur isolierte und – gemessen an der Zielrichtung des dynamischen Werks Gottes, das Paulus „Evangelium“ nennt (Röm 1, 16 f.) – unfruchtbare Fragmente. Das (dem eben zitierten unmittelbar folgende) Wort aus dem Faust müßte ihn treffen: „... dann hat er die Teile in seiner Hand, fehlt leider! nur das geistige Band.“<sup>31</sup>

Aber es ist doch möglich, im Fragment das Ganze zu erkennen<sup>32</sup>? Gewiß; doch das

<sup>30</sup> Insofern wäre er vergleichbar dem von GOETHE karikierten Philosophen: J. W. GOETHE, Faust I, Szene „Studierzimmer (2)“, Zeile 1936 – 37.

<sup>31</sup> A. a. O., Zeile 1938 – 39.

<sup>32</sup> Vgl. den bekannten Buchtitel von H. U. v. BALTHASAR „Das Ganze im Fragment“ (Untertitel: Aspekte einer Geschichtstheologie; Einsiedeln 1963). Im Gesamtwerk v. BALTHASARS wird übrigens das Ganze den Teilen sehr eindeutig vorgeordnet. Der Unterschied gegenüber meiner jetzt dargelegten Konzeption liegt wohl – bei gleichem Anliegen – darin, daß der Ansatz bei v. BALTHASAR systematisch-theologisch ist; seine starke Bemühung um Schrift und Patristik ist diesem Ansatz integriert. In meinem Versuch (wie auch, noch weiter ausgefaltet, in Theologien I) liegt der Ansatz demgegenüber bei den theologischen Strukturen des gestaltgebenden Ursprungs. Der Weg zum Ganzen kommt in meinem Entwurf dadurch zustande, daß die Bibelwissenschaft (die die „Ursprungskriterien“ zur Geltung zu bringen hat) sich in den Dialog hineinbegibt mit Systematischer Theologie (die – stichwortartig gesagt – „Kriterien der ekklesialen Agape“ zu wahren hat), mit Praktischer Theologie (der „Bewährungskriterien“ zuzuordnen sind; zu diesen drei Gruppen von Kriterien vgl. Theologien I, 15 f.) und mit der Traditions- und Rezeptionsgeschichte des Glaubens (vgl. Theologien I, 47 – 52). Diese Gruppen theologischer Disziplinen sehe ich als im Dialog miteinander befindlich an: Dadurch ist schon angedeutet, daß ich sie nicht sofort in Zusammenschau betrachte, sondern daß ich in methodisch zunächst erfolgreicher Differenzierung – trotz ihrer wurzelhaften Zusammengehörigkeit durch das vorausliegende und wiederzugewinnende Ganze – ihre je spezifische Eigenart ernst nehmen möchte. Innerhalb der Auslegung des Neuen Testaments selbst ist meine starke Betonung des „hermeneutischen Zirkels von Einzelexegese und Zusammenschau“ auch von daher begründet.

vermag nur derjenige, der zuvor nicht nur des Fragments, sondern (mindestens) ebenso des Ganzen ansichtig geworden ist.

Das Postulat, der Blick auf das Ganze müsse angestrebt werden, mag angesichts der Schwierigkeiten, die sich ihm entgegenstellen, als Utopie erscheinen. In Wirklichkeit zeigt es meiner Überzeugung nach eine notwendige Perspektive auf, ein Ziel, das auch dann verpflichtend bleibt, wenn der einzelne es vielleicht nur im Ansatz oder in Fragmenten zu erreichen vermag. Wir würden uns der Botschaft des Neuen Testaments nicht öffnen können und in Gefahr sein, Entscheidendes zu vernachlässigen, wenn wir uns damit zufriedengeben würden, „die Teile“ in unserer Hand zu haben – wenn wir uns damit zufriedengeben würden, nur einzelne Mosaikfragmente freizulegen. Denn wir brauchen den Blick auf das „Bild“ als ganzes. Wir dürfen uns nicht der beruhigenden Illusion hingeben, wir hätten unsere Aufgabe getan, wenn wir eine Reihe von Einzeltexten und Einzelproblemen in Forschung und Lehre bearbeitet haben. Denn unsachgemäße Selbstgenügsamkeit und Selbstzufriedenheit bei der Auswahl aus dem Ganzen führt zu Blickverengung bzw. zu Verzerrung des Bildes. Andererseits aber ist das Suchen des Ganzen vielleicht schon bejaht und im Keim schon vorhanden, wenn der Versuchung widerstanden wird, diese Suche nach dem Ganzen auszublenden oder gar zu verdrängen. Das „Ganze“ zu suchen, und zwar um der Glaubwürdigkeit der Theologie willen – das ist eine notwendige Perspektive, weil der lebendige Gott (der Theós, von dem die Theologie als „Logos“ zu künden und den auch sie je und je zu „suchen“ hat) die Ganzheit schlechthin ist: „Ganzheit“ nicht wie ein erratischer Gesteinsblock, sondern in der Dynamik und Brisanz der Polarität, in der das Geheimnis seines Lebens Einheit und Reichtum und Fülle ist und die alleinige Quelle lebendig zur Einheit strebender Vielfalt.

## Die Heilung des Aussätzigen (Mk 1, 40 – 45) Ein Beispiel bekennder und werbender Erzählung\*

### 1. Text

Wir gehen von einer konkreten Geschichte aus dem Markusevangelium aus (1, 40 – 45), die sich – zumal am Beginn – ziemlich leicht aus dem Zusammenhang herauslösen läßt. Ein Mensch begegnet Jesus.

40 Und es kommt zu ihm ein Aussätziger,  
und bittet ihn und fällt auf die Knie<sup>1</sup>

und sagt ihm: „Wenn du willst, kannst du mich rein machen.“

41 Und erregt<sup>2</sup> streckte er seine Hand aus, berührte ihn und sagt ihm: „Ich will, werde rein“.

42 Und sofort wich der Aussatz von ihm, und er wurde rein.

43 Und er herrschte ihn an, schickte ihn sofort weg<sup>3</sup>

44 und sagte ihm: „Sieh zu, daß du niemand etwas sagst,  
vielmehr geh und zeig dich dem Priester  
und opfere für deine Reinigung, was Mose vorgeschrieben hat,  
ihnen zum Zeugnis!“

45 Der aber ging weg

und begann, eifrig zu verkünden und die Geschichte zu verbreiten,  
so daß er nicht mehr öffentlich in eine Stadt gehen konnte;  
vielmehr hielt er sich draußen, an einsamen Orten auf.

Und sie kamen zu ihm von überallher.

### 2. Sachinformationen

Manches ist uns fremd an dieser Geschichte aus entfernter Zeit. Wir benötigen zunächst einige Sachinformationen. Unter „Aussatz“ faßte man im Judentum verschiedene Hautkrankheiten. Er galt als schwere Strafe Gottes, die den Betroffenen aus der Kultgemeinschaft ausschloß. Ein Aussätziger wurde einem Toten gleichgeachtet (vgl. Num 12, 12; daran anschließend rabbinische Texte Bill. IV, 751). Als der Syrer

---

\* Vortrag auf einer Tagung zur Narrativität an der Freiburger Katholischen Akademie.

<sup>1</sup> Da sowohl Mt wie Lk den Kniefall mit anderem Vokabular bezeugen, dürfte die Auslassung durch einige Mss. sekundäre Entlastung sein.

<sup>2</sup> Das „sich erbarmend“ der hauptsächlichlichen Textzeugen (so auch Nestle-Aland<sup>26</sup>) hätten Mt und Lk kaum ausgelassen: so die meisten Kommentatoren.

<sup>3</sup> ἐκβάλλειν braucht nicht „hinauswerfen“ zu heißen: Vgl. KERTELGE 62 Anm. 138. V. 39 läßt zwar an eine Synagoge als Ort der Begegnung denken, wo Aussätzige unter bestimmten Bedingungen sogar zugelassen waren (Negaim XIII, 12). Aber V. 45 setzt nur eine Ortschaft voraus.

Naaman zum König von Israel geschickt wurde, damit er ihn vom Aussatz befreie, rief dieser aus: „Bin ich denn ein Gott, der töten und zum Leben erwecken kann?“ (2 Kön 5, 7). Der vom Aussatz Befallene hatte sich außerhalb fester Städte aufzuhalten und mußte „Unrein, Unrein“ rufen, um andere Menschen vor Verunreinigung zu warnen (Lev 13, 45 f.; zur rabbinischen Interpretation Bill. IV, 752 f.). Über eine eventuelle Heilung sollte der Priester befinden. Nach Lev 14 – in unserem Text die Anordnung des Mose – wurden zur Entsühnung des Geheilten verschiedene Opfer dargebracht.

### 3. Auffälligkeiten

Aber auch am Verlauf der Erzählung befremdet einiges. Schon daß der Kranke nicht einfach um Reinigung bittet, sondern sagt: „Wenn du willst, kannst du mich rein machen.“ Jesu freie Verfügung, aber auch seine Macht werden so herausgestellt. Als die helfende Tat dann vollbracht ist, entläßt Jesus den Mann und trägt ihm auf, sich dem Priester zu zeigen. Das Wunder soll amtlich bescheinigt werden. Aber warum gebietet er ihm unter „Anschnauben“ Schweigen? Warum durchbricht der Geheilte dann gleich dieses Gebot und macht die Sache überall bekannt? Das sieht ja nach einer Niederlage Jesu aus. Er kann sich nicht mehr öffentlich in die Städte hineingetrauen, offenbar weil der Andrang zu groß wäre<sup>4</sup>. Aber auch der Rückzug an einsame Orte mißlingt. Von allen Seiten strömen die Leute herbei. Eine Geschichte, die mit einer eindrucksvollen Machttat Jesu begann, endet so mit seiner Verlegenheit. Gewiß haben wir sie erst oberflächlich gelesen. Doch das genügt schon, um uns bewußt zu machen, daß sie absichtsvoll gestaltet ist und etwas Bestimmtes bezweckt. Wie können wir ihre Aussage erfassen?

### 4. Gattungskritik

Üblicherweise vergleicht nun die Exegese den Textausschnitt mit mehreren Texten ähnlicher Art, Heilungen in und außerhalb der Evangelien. Sie stellt fest, daß hier immer wieder dieselben stereotypen Züge auftauchen:

1. Begegnung des Kranken mit dem Wundertäter (V. 40a)
2. Bitte um Heilung mit Vertrauensbekenntnis (V. 40bc)
3. Heilgeste – hier noch durch die pneumatische Erregung des Wundertäters vorbereitet – und Heilwort (V. 41)
4. Heilerfolg (V. 42)
5. Demonstration (V. 44bc – der Gang zum Priester), hier verbunden mit
6. Entlassung (V. 43), wobei der Nachdruck bedingt ist durch das
7. Schweigegebot (V. 44a)
8. Verbreitung der Kunde (V. 45a); hier wird V. 45bc noch die Auswirkung für den Wundertäter, V. 45d die Reaktion der Leute geschildert.

Diese feststehenden Motive erlauben es, den Text der Gattung „Heilungsgeschichten“ zuzuordnen. Der Spezialfall „Reinigung vom Aussatz“ hat zwar zur Folge, daß etwa

---

<sup>4</sup> Daß Jesus so am Ort der Aussätzigen weilen muß, ist wohl eine Überdeutung. Denn die Isolierung der Leprösen ist nicht ausgesprochen.



die Demonstration in bestimmter Richtung ausgeprägt wird (ebenso auch Lk 17, 14a). Aber im ganzen nivelliert diese Betrachtungsweise das Besondere, sie lehrt uns, mit welcher Art von Text wir es zu tun haben. Doch was soll das Ganze?

### 5. Strukturalistisch-semiotische Betrachtung<sup>5</sup>

Deshalb muß es in einem weiteren Schritt darum gehen, den Sinn dieser Elemente in ihrem Zueinander zu begreifen. Die im französischen Strukturalismus, namentlich in der Schule von A. J. Greimas aufgekommene Methode der „semiotischen Analyse“ bemüht sich um die innere Organisation der Erzählung. Sie legt dabei ein bestimmtes, an den Volksmärchen gewonnenes Modell von den Konstitutiva einer Erzählung zugrunde. Vereinfachend möchte ich Sie an Hand unseres Beispiels in diese Sicht einführen.

#### a) Der Handlungsknoten

Jede Erzählung ist durch eine Handlung gekennzeichnet. Das heißt: ein Anfangszustand wird durch menschliches Zutun in einen Endzustand überführt. Also gibt es auch handelnde Personen. Beim Abdruck unserer Perikope haben wir die Sätze nach links gerückt, deren grammatisches Subjekt der Aussätzige ist. Die Sätze, in denen Jesus Subjekt ist, stehen rechts. Es spielt sich also in diesen einfach mit „und“ verknüpften (Ausnahme V. 45) Sätzen eine Interaktion zwischen zwei Subjekten (der Aussätzige = S1; Jesus = S2) ab. Im letzten Versteil tritt noch ein 3. Subjekt in der 3. Person Plural (S3) auf.

Aber wer ist nun der Held, die Hauptperson unserer Erzählung? Ist sie die Geschichte des Aussätzigen oder die Geschichte Jesu? Hier setzt erst die strukturalistische Untersuchung ein. Sie geht unter die grammatikalische Textoberfläche und sucht die „Aktanten“. Das Subjekt im aktantiellen Sinn definiert sich durch seine Beziehung zu einem Objekt, die sich wiederum in Prädikaten ausdrückt. Wir unterscheiden grundlegend zwei Sorten von Prädikaten: solche des Habens bzw. Seins und solche des Tuns. Sie sind meist ihrerseits modifiziert durch Verben des Wollens, Könnens, Wissens (Modalitäten). In unserem Fall: Das Objekt, das der Aussätzige HAT, ist die Lepra, er IST unrein (Subjekt des SEINS). Genau genommen ist es ein Anti-Objekt. Er WILL gern den Aussatz loswerden (NICHT-HABEN) und die Reinheit erlangen. Wenn wir diese als das eigentliche Objekt betrachten, lautet das Erzählprogramm von S1:

$$S1 \vee 0 \rightarrow S1 \wedge 0$$

<sup>5</sup> Vgl. A. J. GREIMAS, *Strukturelle Semantik*, Braunschweig 1971; *ders.*, *Du Sens*, Paris 1970; *ders.*, *Les actants, les acteurs et les figures*, in: C. CHABROL (Hrsg.), *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris 1973, 161 – 176; *ders.* mit J. COURTÈS, *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris 1979; J. COURTÈS, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Paris 1976; J. CALLOUD, *Structural Analysis of Narrative*, Philadelphia/Missoula 1976. Zu nennen wären dann noch viele Titel, in denen die Theorie auf biblische Texte angewandt wird.

Leider kann er dieses Ziel nicht aus eigenen Kräften erreichen. Jesus ist es, der ihn rein MACHEN KANN. Er ist das Subjekt des MACHENS, dessen Handlungsfunktion so anzuschreiben ist:

$$F [S2 \rightarrow (S1 \vee 0 \rightarrow S1 \wedge 0)]$$

## b) Erzählfolge

Die mit einem Pfeil angedeuteten Transformationen vollziehen sich nun im Lauf der Erzählung, wobei einzelne Modalitäten thematisch werden. Wir sprechen in Anlehnung an W. Propp von „Prüfungen“ (tests).

Zunächst kommt die Handlung in Gang, indem die beiden Subjekte räumlich zueinander in Kontakt treten (V. 40a). Sie müssen aber auch in ihrem unterschiedlichen Objektbezug aufeinander eingehen (Kontrakt). S1 WILL rein werden. In anderen Wundergeschichten wird ausdrücklich nach diesem WOLLEN gefragt (vgl. Mk 10, 51; Joh 5, 6). Der Kranke äußert die Bitte (= einen andern WOLLEN MACHEN) um Heilung und unterstreicht sie durch sein leibliches TUN (Kniefall). Er gesteht Jesus zu, daß er ihn rein MACHEN KANN. Dieses KÖNNEN kommt an sich nur Gott zu (s. o.). Solches Zutrauen zum KÖNNEN des Wundertäters heißt in parallelen Geschichten Glaube. Dem Glaubenden ist alles möglich, d. h. er bekommt Teil am KÖNNEN Jesu (vgl. Mt 9, 28 f.; Mk 9, 23). Indem er dessen Kompetenz anerkennt, qualifiziert er sich selbst für das Wunder (qualifying test). Jetzt kann er Hilfe erfahren, wenn S2 das auch WILL. Jesus sagt hier offen: „Ich will.“

Nun folgt der „main test“. Jesus geht in zornigem UN-WILLEN gegen das Unheil und mit einem leiblichen TUN, das Kraft überträgt, gegen die Unreinheit an und spricht das Machtwort (Konfrontation: V. 41; Attribution des Objekts, V. 42b). Damit ist eigentlich der Endzustand hergestellt, die Handlung erschöpft. Man bräuchte nur noch die räumliche Trennung der Akteure zu berichten, wie sie dann Jesus V. 43f dem Geheilten befiehlt. V. 45 trennt dieser sich auch vom Wundertäter.

Es schließt sich jedoch noch ein „glorifying test“ an. Hier wird die Tat Jesu selber zum Objekt eines WISSENS, dessen Wert das Schweigegebot noch unterstreicht. S2 trägt S1 auf, dieses Wissen für sich zu behalten, wohl bis der Priester objektiv die Wandlung festgestellt hat<sup>6</sup>. Das Opfer, das der Gereinigte dann darzubringen hat, soll m. E. zur Anerkennung des Tuns Jesu führen. An sich dient es dazu, die kultische Reinheit wiederherzustellen (obwohl es außer Schuld- und Sühneopfer auch Brand- und Speiseopfer umfaßt: Lev 14, 19 f.). Doch diese Reinheit hat Jesus ja dem Aussätzigen schon geschenkt. So wird die Darbringung auch den Dank des Geheilten „für die Reinigung“ bezeugen sollen. Ps 107, 17–22 leitet die, „die dahinsiechten in ihrem sündhaften Treiben“, nach ihrer Genesung dazu an:

<sup>6</sup> So M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen <sup>1966</sup>, 70. Wäre das Gebot unbefristet gedacht – so GNILKA I, 93 –, so würde sich damit das (auch nach Gnika vormarkinische) „ihnen zum Zeugnis“ schlecht vertragen. Höchstens wenn erst Mk das Schweigegebot eingefügt hat – wofür einiges spricht (Imperativ von ὁρᾶν 8, 15<sup>red</sup>; doppelte Verneinung bei „sagen“ 16, 8c<sup>red</sup>?; Weiterführung mit ἀλλὰ und Imperativ von ὑπάγειν 16, 7<sup>red</sup>) –, könnte er den Zusammenhang nicht mehr durchschaut und den Befehl absolut gemeint haben.

„Sie alle sollen dem Herrn danken für seine Huld,  
für sein wunderbares Tun an den Menschen.  
Sie sollen ihm Dankopfer weihen,  
mit Jubel seine Taten verkünden.“

So gibt auch Josephus, *Antiquitates* 3, 11, 3, die mosaische Bestimmung wieder:

„Wenn aber jemand durch Gebet von Gott die Befreiung von dieser Krankheit erlangte und sein gesundes Aussehen wieder erhielt, so dankte er Gott durch Opfer . . .“

Im dankbaren Lobpreis wird die Heilung auf Gott als Urheber zurückgeführt – wie er auch Urheber der Krankheit war<sup>7</sup> –, sein Tun wird bekannt gemacht. Es steht ja auch letztlich hinter dem Wunder Jesu. Deshalb wird am Ende synoptischer Wundergeschichten manchmal Gott gelobt (Mk 2, 12; vgl. 5, 19; Mt 15, 31; Lk 5, 25; 7, 16; 9, 43; 13, 13; 17, 15; 18, 43). Hier kommt der „Adressant“ des Geschehens zum Vorschein. Indem Gott zum „Adressat“ menschlichen Lobpreises wird, entpuppt er sich als der, von dem alles ausgeht. Der ehemals Aussätzige soll nicht nur seinen persönlichen Dank abstatten, sondern dadurch das Geschehene auch einer unbestimmten Mehrheit bezeugen (WISSEN MACHEN), die wohl beim Opfer anwesend gedacht ist. Der Akzent liegt nicht darauf, daß Jesus säuberlich auf der Erfüllung des Gesetzes besteht. Vielmehr sind so die jüdischen Instanzen mit dem Faktum der Heilung konfrontiert, an dem ihnen das Wesen Jesu aufgehen kann<sup>8</sup>.

Der Reingewordene jedoch kann nicht so lange mit seiner Verkündigung warten. Das Wissen ist so überwältigend, daß er es gleich preisgeben muß. Er propagiert die Wundertat Jesu. Das Schweigegebot und seine Durchbrechung haben komplementär die Funktion: herauszustellen, daß da etwas ganz Besonderes passiert ist. Der Ungehorsam des Geheilten bedeutet also keine Niederlage Jesu, sondern trägt eher zu dessen Verherrlichung bei. So löst er einen Massenzulauf zu Jesus aus. Dadurch wird indirekt das KÖNNEN des Wundertäters, seine Attraktivität, bestätigt<sup>9</sup>. Denn die Vielen „kommen zu Jesus“, wie am Anfang der Aussätzige zu ihm gekommen war. Eine neue Wundergeschichte könnte anheben. S3 wird zum potentiellen Adressaten des Wunderwirkens von S2, indem es die Stelle von S1 einnimmt. Das Geschehen wird also in diesem abschließenden Teil zur Geschichte – λόγος V. 45 ist doppeldeutig. Sie soll eigentlich geheimgehalten werden, wird aber dann doch vielen mitgeteilt. Der Adressat des Wunders in seiner Signifikanz ist nicht nur der einzelne, sondern das ganze Volk, das zum Heiland kommen soll. Dadurch wird es in seiner Bedeutung verallgemeinert. „Gott hat sein Volk heimgesucht“ ruft das Publikum nach einer Totenerweckung Lk 7, 16 und nennt damit Adressant und Adressat.

<sup>7</sup> Wenn in einem vorausgehenden Programm der Aussatz Sanktion für menschliche Verfehlung war, wie es die damalige Anschauung nahelegt.

<sup>8</sup> Ich zweifle deshalb an einer apologetischen, judenchristlichen Tendenz, die die meisten Ausleger in V. 44 finden. Auf einen heidenchristlichen Standpunkt – so auch KERTELGE 69 – deutet auch die Sorglosigkeit, die dem Aussätzigen Aufenthalt in einem Dorf, Annäherung und Berührtwerden erlaubt.

<sup>9</sup> PESCH I, 146 bemerkt mit Recht, daß hier eine Art Akklamation durch Verhalten stattfindet.

Halten wir fest: Nachdem die Handlung abgespult ist, fährt die Erzählung fort, weil nun das Wissen über das Faktum einem möglichst großen Kreis zugänglich werden soll. Zugleich erschließt sie indirekt die Bedeutung des Faktums, Adressant und Adressat.

### c) Textpragmatik

Man kann dies alles naiv für bare Münze nehmen und in den Schlußversen die Erklärung finden, wie die Geschichte überhaupt ruchbar wurde und auf den Evangelisten gekommen ist. In der Tat ist es in Einzelfällen möglich, daß die Betroffenen selber „ihre Geschichte nicht vergessen“ haben und sie nach Ostern bekennd der Gemeinde Jesu erzählten, dessen Jünger sie vielleicht schon vorher geworden waren. Aus den Texten läßt sich das freilich nicht mehr entnehmen<sup>10</sup>. Eher entdecken wir gerade im Ausklang der Geschichte die bewußte Gestaltung des Erzählers, der in seiner fiktionalen Welt zum Ausdruck bringt, welche Wirkung er sich eigentlich beim Leser wünscht. Wo das Geschehen zur Geschichte wird, da spiegelt sich der Kommunikationsakt zwischen Erzähler und Rezipient. Daß z. B. der Geheilte die Geschichte nicht verschweigen konnte, verschafft dem Erzähler ein Alibi, auch seinerseits das Schweigegebot Jesu zu durchbrechen. Wie die Beteiligten kann und darf er nicht an sich halten. Das Wunder ist eben zu groß, als daß es verborgen bleiben könnte. Wenn der Autor sich so gleichsam in der Position des Verkündenden von V. 45 befindet, ist anzunehmen, daß er auch Missionar war und diese Geschichten in der Werbung einsetzte. Er erwartet, daß ebensoviele Heilsuchende auf seine Botschaft aufmerksam werden, wie damals Leute zu Jesus strömten. S3 figuriert also für die Hörer, die auch das Heil Jesu erfahren sollen. So bietet die Geschichte Identifikationsmöglichkeiten. Vor allem mit der Gestalt des Kranken kann sich der Hörer identifizieren. Wenn er auch nicht gerade vom Aussatz geplagt ist, so drücken ihn doch viele ähnliche Übel. Wie der Aussätzige soll er Jesus etwas zutrauen, glauben, vielleicht Wunder „im Namen Jesu“ erhoffen<sup>11</sup>. Manchmal schließt sich der Geheilte Jesus als Nachfolger an (Mk 10, 52; vgl. 5, 18; Lk 5, 11). Das ist wohl die Reaktion, die der missionarische Erzähler bei seinem Auditorium am ehesten erzielen möchte.

<sup>10</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz, Wunder und Bekenntnis, in: BZ (1981) 204 – 222, besonders 211 ff. R. GLÖCKNER, Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen, Mainz 1983, arbeitet jetzt heraus, daß die Art, wie die synoptischen Wunder erzählt werden, von der Frömmigkeit der Psalmen „beeinflusst“ sei. Er folgert daraus: „Der primäre Impuls für das Erzählen dürfte in der Freude und im Dank der Geretteten liegen“ (165). Die Tradition der Wunder Jesu stehe primär im Dienst innergemeindlicher Glaubensbezeugung und Paränese (59). M. E. erklären sich die Parallelen aus der Ähnlichkeit der Situation. Daß die Geschichten – wie andere Beispiele von Heildank im Altertum – in einen missionarischen Sitz im Leben weiterwanderten, ist im Schlußteil nicht zu übersehen.

<sup>11</sup> Vgl. J. B. METZ, Kleine Apologie des Erzählens, in: Conc 9 (1973) 334 – 341, 336: „Wunder, das man erzählt, wird von neuem mächtig.“ Als Illustration dient eine von M. Buber mitgeteilte Legende: Ein Lahmer, der erzählt, wie der Baalschem beim Beten zu tanzen und zu hüpfen pflegte, wird von seiner Erzählung so hingerissen, daß er hüpfend und tanzend zeigen mußte, wie der Meister es gemacht hatte. Von der Stunde an war er geheilt.



## 6. Vorzug und Beschränktheit einer Wundererzählung

Unsere Geschichte enthält keinen christologischen Titel. Auch sonst sind die Wundergeschichten in den Würdebezeichnungen für Jesus zurückhaltend. Und doch haben sie bekenkende Funktion. Sie bestimmen, was Jesus ist, durch das, was er tut. Er handelt in der Vollmacht Gottes zum Heil der Menschen. Das läßt sich zusammenfassend sagen, wenn man den semantischen Kern dieser Geschichten erhebt. Jede Erzählung lebt von bedeutungsmäßigen Gegensätzen, die in den Figuren „investiert“ werden. In den beiden Subjekten sind verkörpert

A		B
menschliche Not	vs.	göttliche Macht
(konträrer Gegensatz)		

S1 kann sich nicht selber helfen. Dies ist der kontradiktorische Gegensatz zu B:

B  
nicht-göttliche Ohnmacht

Aber am Ende ist durch das Eingreifen von S2 seine Not behoben:

A  
Nicht-Not  
(Heil)

Dieses Heil hat, wie gerade unser Text zeigt, vielfältige Dimensionen:

- eine seelische: die Schuld wird implizit vergeben,
- eine leibliche: die Gesundheit,
- eine soziale: die Integration in die menschliche und in die gottesdienstliche Gemeinschaft.

In diesem Prozeß des Heilwerdens scheint eine Christologie im Vollzug auf. Ich möchte von performativer Christologie sprechen.

Das Geschick der Erzählung liegt nun darin, daß sie dem Leser keine Glaubenssätze an den Kopf wirft, sondern ihn an der Erfahrung eines Menschen teilnehmen läßt. Durch die Identifikationsangebote verwickelt sie ihn unmerklich in die Geschichte. Aus seiner eigenen Mitbetroffenheit heraus soll er Stellung nehmen, sich entscheiden, die suggerierten Werturteile mitvollziehen<sup>12</sup>. Die Erzählung erteilt keine Lehre und spricht keine Mahnung aus. Sie bewegt von innen heraus. Wenn sie konkret bleiben will, muß die Erzählung allerdings auch einen Nachteil in Kauf nehmen. Eigentlich ist vom vergangenen Handeln Jesu an einem einzelnen die Rede. Was geht das uns an? Ist das nicht ein punktuell, abgetanes Vorkommnis? Wir sahen, wie der Erzähler diese Beschränktheit zu überwinden sucht. Er läßt performativ das Wesen Jesu aufscheinen und weitet gerade in den Schlußmotiven den Adressatenkreis aus, wenigstens was das

<sup>12</sup> Vgl. E. GÜTTGEMANNS, Die Funktion der Erzählung im Judentum als Frage an das christliche Verständnis der Evangelien, in: LingBibl 1979, 5–61, 33 im Anschluß an H. WEINRICH, Tempus, Stuttgart, 1971: „Die narrative Sprache wählt . . . eine mehr indirekte Form der Kommunikation: der theologische Inhalt wird in der Sprachform einer narrativen Repräsentation der Wahlmöglichkeiten des Handelns artikuliert.“

Wissen um den Vorfall angeht. Aber auch die Heilung selber gewinnt manchmal im Chorschuß umfassende Ausmaße. Mk 7, 37 sagen die Umstehenden nach der Heilung des Taubstummen:

„Alles hat er gut gemacht,  
die Tauben macht er hören und die Stummen reden.“

Vgl. auch die Beschreibung des Wirkens Jesu in seiner Antwort an den Täufer Mt 11, 5. Am Ende der Geschichte wird ein Wissen freigesetzt, das ihr Bedeutung über den Einzelfall hinaus verleiht. So soll die mit der Erzählung gegebene Partikularität gesprengt werden.

Wir fragen uns nur: Wie kann eine Machttat Jesu in der nachösterlichen Verkündigung Bedeutung gewinnen, wo dieser Jesus doch eigentlich direkt so niemand mehr helfen kann? Damit werden wir auf das Problem gestoßen, wie sich Wundererzählung und die Botschaft von Tod und Auferstehung Christi verhalten, die etwa Paulus und die anderen Apostel ausrichten (vgl. 1 Kor 15, 1 – 11)<sup>13</sup>. Gewiß, auch hier wird von konkreten Ereignissen erzählt: Christus ist gestorben und begraben worden; er ist am dritten Tag auferweckt worden und erschien dem Kefas, dann den Zwölfen. Aber diese Erzählung ist von vornherein mit einer Deutung verbunden, die ihr eine Tragweite für alle möglichen Hörer gibt: „Christus ist für unsere Sünden gestorben.“ Paulus und Johannes präzisieren: für die Sünden der ganzen Menschheit. Damit ist eine universale Heilswirkung dieses Sterbens behauptet.

Zwei Dinge ändern sich: Einmal die Art, wie jetzt Heil vermittelt wird. Nicht mehr wendet göttliche Macht menschliche Not in unmittelbarem Zugriff. Sondern Jesus nimmt das Unheil auf sich, trägt die Sünde, damit wir Gerechtigkeit Gottes würden (2 Kor 5, 21; vgl. Gal 3, 13; 4, 4 f.; 2 Kor 8, 9)<sup>14</sup>. So kommt er selbst in Not und muß von Gott gerettet, auferweckt werden. In den Wundergeschichten dagegen verfügte er über übermenschliche Kräfte, er nahm die Krankheit nicht auf sich<sup>15</sup>, sondern beseitigte sie souverän<sup>16</sup>.

In der nachösterlichen Botschaft vom Gekreuzigten verschiebt sich aber auch der Begriff des Heils in seiner Mehrdimensionalität:

- Gegenwärtig gewährt ist nur die Vergebung der Sünden.
- Die leibliche Komponente verlagert sich auf die endzeitliche Totenerweckung. Damit wird freilich ein radikaler Sieg über den Tod in Aussicht gestellt.

<sup>13</sup> Wegen der verschiedenen Gegner des Paulus in Korinth können wir allerdings vermuten, daß es hier unterschiedliche Akzentuierungen gab. Vgl. zum Problem U. LUZ, Das Jesusbild der vormarkinischen Tradition, in: G. STRECKER, Jesus Christus in Historie und Theologie (Fschr. H. Conzelmann), Tübingen 1975, 347 – 374, bes. 365 ff.

<sup>14</sup> Diese Austauschvorstellung hat L. Marin in Anlehnung an C. Lévi-Strauss „mythisch“ formalisiert. Vgl. dazu D. ZELLER, Die Handlungsstruktur der Markusp passion, in: ThQ 159 (1979) 213 – 227, 224. Jedenfalls vereinigt der Gekreuzigte menschliche Not und Göttlichkeit, was nach dem für die Wundergeschichten erstellten Modell nicht zugleich wahr sein kann.

<sup>15</sup> Mt 8, 17 deutet zwar die Wunder mit einem Zitat aus dem Lied vom leidenden Gottesknecht; aber βασιτεύειν heißt hier „fortschaffen“ (W. BAUER).

<sup>16</sup> Natürlich ändert sich auch der Inhalt des Glaubens. Aus dem Zutrauen zu Jesus, das dem Wunder vorhergeht, wird ein Glauben an Christus, in dem Gott gehandelt hat.

- Die soziale Dimension des Heils wird ansatzweise in der christlichen Gemeinde verwirklicht.

Die Frage ist also, wie unter diesen Vorzeichen die Erzählung von einer Heilung noch zeitgemäß, relevant ist. In der missionarischen Praxis werden die Wundergeschichten mehr im Vorfeld eine Rolle gespielt haben<sup>17</sup>. So wurde dieser Jesus von Nazareth erst interessant für die Leute. Gespannte Erwartung auf das eigentliche „Evangelium“ wird erzeugt. Es mag Propagandaschriften gegeben haben – manche hypothetische Wundersammlung vor Mk oder Joh ist dieser Art –, die die Herrlichkeit des Irdischen in den Vordergrund stellten. Aber unweigerlich mußte auch etwas über sein schließliches Geschick gesagt werden. Jetzt stehen die Wundergeschichten im Kontext der evangelischen Erzählung, die ihren Höhepunkt in der Passionsgeschichte hat. Mk hat bekanntlich durch seine Theorie vom „Messiasgeheimnis“ alle vorherigen Epiphanien Jesu bezogen auf die definitive Offenbarung seiner Messianität in Kreuz und Auferweckung. Erzählung darf darum, wenn sie kerygmatisch sein soll, nie zum Selbstzweck, zur bloßen Unterhaltung geraten. Sie ist hier eingebunden in die Verkündigung einer endgültigen Heilstat Gottes durch Jesus Christus. Dieser pragmatische Rahmen will bedacht sein, so sehr wir unsere Freude haben an der Anschaulichkeit, Frische und Menschlichkeit dieser kleinen Geschichten.

#### Wichtige Literatur zu Mk 1, 40–45:

- R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?* Freiburg 1970  
 K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München 1970  
 L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Stuttgart 1974  
 D. A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, Berlin 1975  
 R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 1. Teil, Freiburg 1976  
 J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, 1. Teilband, Zürich usw. 1978

<sup>17</sup> Vgl. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974, 260: sie „bereiten den Auftritt urchristlicher Wander- und Wundercharismatiker vor“. Nach dem Anm. 11 Bemerkten ist es – gegen Theissen – aber durchaus wahrscheinlich, daß die Erzähler der Wunder auch selbst Wunder vollbrachten.

## Das heilige Mandyion-Bild der Sehnsucht nach Christus

Es gab und gibt unter glaubenden Christen verschiedene „Formen“, an denen sich die Sehnsucht nach Christus, nach seiner wahren, unverfälschten, „sicheren“ Gegenwart, Vergegenwärtigung „ablesen“ und „abschauen“ läßt. – Eine von diesen Formen ist das Bild Christi – unter den Bildern Christi aber wiederum in ganz besonderer Weise die Christusikone. – Die Christusikone ist ja nach dem Glauben der Ostchristen nicht nur eine Darstellung, die an den nur unsichtbar anwesenden Christus unter uns in Formen und Farben „erinnert“. – Die Christusikone vergegenwärtigt diesen Christus in der Form des Bildes. Sie ist darum, wie alle anderen Ikonen auch, ein „Quasi-Sakrament“. – Aber nicht jede Christusikone ist dem Herrn, dem verklärten Kyrios zur Rechten des Vaters, gleich „nahe“. – Nicht so zwar, daß es unter den Christusikonen einen Unterschied gäbe in der Intensität der Gegenwart des Allerbarmers. Wohl aber in dem Sinne, daß es Unterschiede gibt in der Art und Weise, wie „nahe“ eine Christusikone Christus selbst war, als sie „entstand“. – Dieser Unterschied nun besteht, einfach aufgezeigt, darin: Alle Christusikonen sind von Menschenhand „geschaffen“, und Christus kam dann und vereinigte sich mit der gemalten, das heißt „geschriebenen“ Ikone – in dem Augenblick, da dieser Ikone der „Name“ gegeben wurde, das heißt, die Bezeichnung aufs Bild gesetzt wurde – mit einer Ausnahme: Nur beim heiligen Mandyion steht bzw. stand Jesus Christus selbst am Ursprung dieser Ikone, er hat die erste dieses Ikonentyps selbst ins Leben gerufen, er, Christus, ist hier der eigentliche „Ikonenmaler, Ikonenschreiber“. – Aus dieser Christusunmittelbarkeit an dieser Ikone fließt jenes Phänomen, das 1929 Sir Steven Runciman in die Worte gefaßt hat: Das Mandyion sei „eine alte Ikone, deren Ursprünge aufzuspüren hoffnungslos ist“<sup>1</sup>. – Der Kunsthistoriker John Beckwith vom Victoria-und-Albert-Museum in London vertiefte diese Aussage noch: „Seine Ursprünge sind in Geheimnis gehüllt“<sup>2</sup>.

### 1. Zur Vorgeschichte des heiligen Mandylions

Am Anfang dieser Sehnsucht nach dem gegenwärtigen Christus steht nicht im eigentlichen Sinne das Bild des Mandylions, sondern ein Brief, den Christus selbst geschrieben hat. – Also: Nicht Gegenwart und Heilsspendung durch eine Ikone, sondern durch einen Brief. – Der Kronzeuge dafür ist der berühmte Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea im 1. Buch seiner Kirchengeschichte, verfaßt in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts. – Hier wird von König Abgar von Edessa, dem heutigen Urfa im südwestlichen Grenzland der Türkei, berichtet: „So wandte sich König Abgar, welcher

<sup>1</sup> ST. RUNCIMAN: Some Remarks on the Image of Edessa, in: Cambridge Historical Journal 3 (1929 – 31), S. 244.

<sup>2</sup> J. BECKWITH zitiert nach: I. WILSON: Eine Spur von Jesus, Freiburg – Basel – Wien 1980, S. 129.



ruhmreich über die Völker jenseits des Euphrat regierte und an einer schweren körperlichen, mit menschlicher Kraft nicht zu heilenden Krankheit litt, als er von dem berühmten Namen Jesu und von seinen allgemein beglaubigten Wundern hörte, durch einen Boten mit einem Brief hilfelehnend an ihn und bat, von der Krankheit geheilt zu werden. Auf sein Verlangen, zu kommen, ging Jesus damals allerdings nicht ein, doch würdigte er ihn eines eigenen Briefes, in welchem er versprach, einen seiner Jünger an ihn zu schicken, um ihn von der Krankheit zu befreien und zugleich ihm und allen seinen Angehörigen das Seelenheil zu geben . . . Nach der Himmelfahrt sandte Judas, der auch Thomas genannt wurde, den Apostel Thaddäus, einen der Siebzig, zu Abgar . . . Als er kam, da zeigte sich sofort schon beim Eintreten dem Abgar in Gegenwart der umstehenden Würdenträger ein deutliches Gesicht im Antlitz des Apostels Thaddäus. Kaum sah es Abgar, da fiel er vor Thaddäus nieder, und Staunen ergriff alle, welche es sahen. Das Gesicht allerdings sahen sie nicht, es erschien nur dem Abgar. Dieser fragte den Thaddäus: ‚Bist du wirklich ein Jünger Jesu, des Sohnes Gottes, der mir gesagt hatte: Ich werde dir einen meiner Jünger senden, damit er dich heile und dir das Leben verleihe?‘ Thaddäus erwiderte: ‚Weil du vertrauensvoll an den geglaubt hast, der mich gesandt hat, darum wurde ich zu dir geschickt. Und: Wenn du an ihn glaubst, werden deinem Glauben entsprechend die Wünsche deines Herzens in Erfüllung gehen.‘ Abgar sagte zu ihm: ‚Ich habe so sehr an ihn geglaubt, daß ich bereit gewesen wäre, mit einem Heere die Juden, welche ihn gekreuzigt hatten, niederzuhauen, wenn nicht die Herrschaft der Römer mich daran gehindert hätte.‘ Thaddäus entgegnete: ‚Unser Herr hat den Willen seines Vaters erfüllt und ist dann zu seinem Vater aufgefahren.‘ Abgar sagte zu ihm: ‚Auch ich habe an ihn und seinen Vater geglaubt.‘ Thaddäus sprach: ‚Daher lege ich in seinem Namen meine Hände auf dich.‘ Nachdem er dies getan hatte, wurde Abgar sofort von seiner Krankheit und seinem Leiden geheilt“ (13, 2 – 3, 11, 14 – 17). – Zentral in diesem Bericht ist der Glaube des Abgar an die Botschaft Jesu. Diese Botschaft fand sich aber in dem schon genannten Brief Jesu. Also hängen Brief, Glaube, Erlangung des Heiles engstens zusammen. – Zugleich muß jedoch noch eines bedacht werden: Abgar sah „ein deutliches Gesicht im Antlitz des Apostels Thaddäus“. Was ist dieses „Gesicht im Antlitz“? Kann der Leser hier vielleicht an ein Aufleuchten des Antlitzes Christi auf dem Antlitz des Thaddäus denken? Wir wissen es nicht. – Eines aber dürfte mit aller Vorsicht ausgesagt werden: Das „deutliche Gesicht im Antlitz des Apostels Thaddäus“ kann ein ferner, gleichsam zum erstenmal aufleuchtender Hinweis sein auf das einst kommende Mandyllion Christi. – Eine weitere Entwicklungsstufe in der Vorgeschichte des Mandyllions findet sich in der syrischen Doctrina Addai, welche auch in armenischer Überlieferung vorliegt. In dieser erweiterten und veränderten Gestalt der Abgarlegende wird berichtet, daß, während Jesus den Brief schrieb, der Archivar und Hofmaler Abgars das Bild Jesu mit auserlesenen Farben gemalt habe. – Die zu Abgar zurückgekehrte Gesandtschaft habe dann dem Herrscher sowohl den Brief Christi als auch das vom Archivar und Hofmaler geschaffene Bild überreicht. Abgar habe dann dieses in einem seiner Paläste aufgestellt<sup>3</sup>. – Allein – die eigentliche Heilsbedeutung verblieb natürlich beim Brief und dem Glauben an den Inhalt dieses Briefes. – Während daher im 4. und 5. Jahrhundert mit keinem Wort von einem

<sup>3</sup> EUSEBIUS VON CÄSAREA: Kirchengeschichte (herausgegeben und eingeleitet von H. KRAFT), München 1967, S. 114, Anm. 111.

Mandylyon oder auch nur von diesem Bildnis des Archivars Erwähnung gemacht wurde, erlangte der Brief seine Berühmtheit. – Als etwa im Jahre 383 die bekannte Pilgerin Ätheria diese Stadt besuchte, wurde sie vom dortigen Bischof Eulogius auf das Stadttor hingewiesen, durch welches der Bote damals den Brief Jesu an Abgar getragen habe. Dabei verrichtete der Bischof an diesem Tor ein Gebet und wußte der Pilgerin zu berichten, daß „seit dem Tage, als der Bote Hannan den Brief des Herrn durch das Tor brachte, bis jetzt niemand hindurchgelassen wurde, der unrein oder in Trauer war, noch daß irgendein toter Körper hindurchgetragen wurde“<sup>4</sup>. Auch wußte Eulogius zu melden, daß beim Angriff der Perser auf Edessa der Brief Jesu vom Tor herab verlesen wurde und daß dadurch der Feind in die Flucht geschlagen werden konnte<sup>5</sup>. – Aus der Tatsache des Vorlesens vor dem Feinde und der damit bewirkten Überwindung des Feindes wird deutlich, daß der Brief nun nicht mehr nur auf Abgar, seinen Glauben und seine Gesundung zurückverweist. Vielmehr ist er inzwischen zu einem „Schutzbrief“ geworden, zu einem Übel abwehrenden Rettungsmittel, zu einem Phylakterion und somit schließlich zu einem Palladion, also zu einer Art Reichspanier. – Wir werden sehen, wie diese Sicht sich dann auch mit dem Mandylyon vor allem verbunden hat: Das Mandylyon wird aus einem Heilsbild für den kranken Abgar zu einem Schutzbild für das Reich vor allen seinen Feinden.

## 2. Zur Geschichte des heiligen Mandylyons

Zum erstenmal wird vom Mandylyon Christi für die Jahre 520 – 544 gesprochen. – Der aus Syrien kommende Historiker Evagrius beschreibt im Jahre 544 das Tuch als ein Palladion zur Abwehr des Angriffes auf Edessa durch den Perserkönig Khosrev I. Anoscharvan. Als nämlich, so schildert Evagrius, der Perserkönig mittels eines riesigen Walles aus Erde und Holz, der immer näher an die Stadtmauer herangetrieben wurde, Edessa einzunehmen gedachte, beschlossen die Soldaten aus Edessa, einen Tunnel unter ihren Mauern zu errichten und den Wall von unten her in Brand zu stecken. Dabei wurde das Mandylyon entfaltet: „Der Minengang war fertiggestellt – aber sie (die Edesser) hatten keinen Erfolg bei dem Versuch, Feuer an das Holz zu legen, weil das Feuer, das keinen Ausgang hatte, woher es Luftzufuhr erhalten konnte, es nicht erfassen konnte. In diesem Zustande höchster Bedrängnis brachten sie das gottgemachte Bild hervor, das ‚nicht von Menschenhand gemacht war‘, welches Christus unser Gott an König Abgar gesandt hatte, als dieser ihn zu sehen begehrte. Alsdann, da sie dieses heilige Bild in den Minengang gebracht und mit Wasser überspült hatten, spritzten sie etwas davon auf das Brennholz . . . das Holz fing unverzüglich Feuer, und da es in einem Augenblick in Asche verfiel, übertrugen sie es auf das darüberliegende, und das Feuer verbreitete sich in alle Richtungen“<sup>6</sup>. Ian Wilson bemerkt dazu: „Dieser Bericht . . . könnte als der Eintritt des Mandylyons in die Geschichte betrachtet werden, die erste Beschreibung, aus der man sicher sein kann, daß das Tuch nach seiner langen Gefangenschaft wieder aufgefunden worden war und nun ein realer historischer Gegenstand war. Er ist wichtig, da er ohne Zögern das Mandylyon als in der Abgargeschichte vorgekommen identifiziert. Das Ereignis war so dramatisch, daß im zehnten Jahrhundert der Verfasser der Geschichte

<sup>4</sup> Zitiert nach: I. WILSON: a. a. O. S. 158.

<sup>5</sup> Zitiert nach: I. WILSON: a. a. O. S. 158.

<sup>6</sup> EVAGRIUS: *Historia ecclesiastica*: PG 86, 2, Sp. 2748 – 49.

des Edessabildes annahm, daß dies der tatsächliche Augenblick der Wiederauffindung war<sup>7</sup>.“ – Die Folge dieser „Auffindung“ bzw. dieses „Aufauchens“ war, daß nun die Nachbarstädte Edessas Kopien des Mandylions anfertigen ließen. Merkwürdig erscheint es in diesem Zusammenhang, daß um diese Zeit – also um 554 – eine „Rivalin“ zum Edessenum plötzlich „da“ war: In einer Wasserzisterne in der Stadt Kamuliana in Kappadokien erschien einer Frau, die Christus sehen wollte, die Christusikone. Dieses berühmte „Kamulianum“ gelangte 574 nach Konstantinopel, wo es zu einem ganz berühmten Palladion „erstarkte“. Im 7. Jahrhundert jedoch verliert sich seine Existenz<sup>8</sup>. – Aufschlußreich ist es, hier Worte von Edward Gibbon zu hören: „Vor Ende des sechsten Jahrhunderts wurden diese nicht von Hand gemachten Bilder in den Heerlagern und Städten des Oströmischen Reiches propagiert. Sie waren Gegenstand der Verehrung und Wundermittel, und in den Stunden der Gefahr oder des Aufruhrs konnte ihre ehrwürdige Gegenwart die Hoffnung beleben, den Mut wieder entfachen oder die Furie der römischen Legionen zurückhalten. Von diesen Bildern konnte der bei weitem größte Teil – Transkripte eines menschlichen Pinsels – nur den Anspruch erheben, ein Bild zweiter Ordnung zu sein und nicht den wahren Titel führen, doch waren Bilder höherer Herkunft darunter, die ihr Ansehen einer unmittelbaren Berührung mit dem Original verdanken . . . Die anspruchsvollsten unter ihnen behaupteten für sich eine ‚Sohnes- bis Bruder-Beziehung‘ mit dem Edessabild<sup>9</sup>.“ – Für die weitere Verehrungsgeschichte des Mandylions in Edessa ist es kennzeichnend, daß es von einer beinahe undurchdringlichen Unnahbarkeit umgeben war – in der Tat ein Paradoxon, denn: Das Antlitz Christi, das von Christus selbst stammte, sollte doch vorab dazu dienen, den Menschen ein möglichst intensives Anschauen zu ermöglichen, um durch diese Schau Heil zu erlangen. Aber nichts davon. – Wilson gibt aus der Einsicht in die betreffenden Quellen das Resümee: „Niemals bei der Zeremonie innerhalb der Kathedrale war es den gewöhnlichen Gläubigen gestattet, auch nur einen Blick auf das Tuch zu werfen. Nur der Erzbischof durfte zu Ende der Feier den Schrein öffnen und einen Blick auf die Reliquie darin werfen, sie leicht mit einem nassen Schwamm berühren. Dann saugte er die Feuchtigkeit mit dem Schwamm wieder auf und sprengte die Tropfen leicht über die Gemeinde<sup>10</sup>.“ Aus dieser ständigen Situation von fast absoluter Unnahbarkeit ergab sich eine zweifache Sicht des Mandylions: Zum einen blieb es das große Schutzpalladion, das wegen seiner Unnahbarkeit noch mächtiger erschien – zum anderen wurde es zum Gegenstand von religiöser Ehrfurcht schlechthin. – Wiederum bemerkt Wilson treffend: „Auf diese Weise wurde das Mandylion in Edessa mehr als vier Jahrhunderte nach seiner Auffindung verwahrt. Es zog Scharen von Edessern in die Stadt, blieb jedoch dem Angaffen immer unzugänglich<sup>11</sup>.“ –

Es verwundert nicht, daß in Byzanz sehr bald der Ruf dieses Mandylions sich verbreitete. – Es ist weiter eigentlich selbstverständlich, daß nicht nur Frömmigkeit,

<sup>7</sup> I. WILSON: a. a. O. S. 159.

<sup>8</sup> H. HÄRING: Die Acheiropoietosikone. Staatsexamensarbeit an der Universität Trier, 1981, S. 19.

<sup>9</sup> Zitiert nach: I. WILSON: a. a. O. S. 162 f.

<sup>10</sup> I. WILSON: a. a. O. S. 167.

<sup>11</sup> I. WILSON: a. a. O. S. 168.

sondern handfeste politische Absichten und Ideale danach trachteten, das Bild nach Byzanz als „ewiges“ Palladion zu holen. – Nach langen Verhandlungen war es soweit. Das Mandylion traf am 15. August 944 in Byzanz ein. Nach den Worten eines zeitgenössischen Chronisten wurde es getragen „wie eine zweite Bundeslade, oder sogar noch kostbarer als diese. Sie gingen außerhalb der Mauern bis zum Goldenen Tor und zogen dann in die Stadt ein mit Psalmodien, Hymnen und geistlichen Gesängen und mit zahllosen Fackellichtern. Als das ganze Volk sich in der Prozession zusammengefunden hatte, zogen sie zum Abschluß der Reise durch die Mitte der Stadt. Sie dachten, daß hierdurch die Stadt Heiligkeit und größere Stärke erlange und sicher und uneinnehmbar für immer bleibe. – Es ist unmöglich, mit Worten all die Freudentränen und die Anrufungen, Gebete und Danksagungen an Gott aus der ganzen Stadt zu beschreiben, als das göttliche Bild . . . durch die Stadt zog<sup>12</sup>.“ – Das, was man an Wirkung von diesem Mandylion für Stadt und Reich erhoffte, waren „Heiligkeit“ und „größere Stärke“ – also Hebung der Frömmigkeit und der politischen Bedeutsamkeit. – Für den Jahrestag dieser Ankunft nun, den 15. August 945, gab der Kaiser Konstantin Porphyrogenetos eine eigene Festpredigt in Auftrag. – In dieser Predigt wird nun zum erstenmal in der Geschichte des Mandylions von dessen genauer Entstehung gesprochen. Es hat in der Tat bis in die Mitte des 10. Jahrhunderts gedauert, bis es zu der Schilderung kam, die uns im Zusammenhang mit dieser Ikone schon so geläufig erscheint. – Neben dem Brief taucht nun das Bild für Abgar auf – und nicht nur dies. Hier gewinnt das Bild die Bedeutung vor dem Brief. Daß dies soweit kommen konnte, hängt sicher auch mit dem griechischen Bereich zusammen, in dem diese Aussagen getan wurden. Konstantinopel hatte den langen Bilderstreit hinter sich, die Ikonen und ihre Verehrer und Theologen hatten gesiegt – nun denn, was lag näher, als das Bild, das Christus selbst von sich gemacht hatte, entsprechend vor allem anderen herauszustellen. – Der wichtigste, diesbezügliche Abschnitt in der Predigt lautet: „Christus vertraute diesen Brief dem Ananias an, und er wußte, daß der Mann begierig war, den anderen Auftrag seines Herrn auszuführen: daß er ein Bild von Jesu Antlitz zu Abgar bringen solle. Der Heiland wusch dann sein Antlitz mit Wasser, wischte die Feuchtigkeit, die zurückblieb, auf dem Handtuch ab, das ihm gegeben worden war, und auf eine göttliche und nicht auszudrückende Weise ließ er sein eigenes Bild abgedruckt darauf. Dieses Handtuch gab er Ananias und wies ihn an, es Abgar zu übergeben, so daß der letztere Trost für seine Sehnsucht und Krankheit haben möge . . . Kurz bevor er (Thaddäus) vor ihm (Abgar) erschien, legte er das Bild über seine Stirn wie ein Kennzeichen. Abgar sah ihn aus der Ferne kommen und dachte, er sehe ein Licht, das vor seinem Gesicht schien, dem kein Auge standhalten konnte, welches von dem Porträt ausging, das Thaddäus trug. Abgar wurde betäubt von dem unerträglichen Glanz des Scheines, und als ob er die Schmerzen, die er hatte, und die lange Lähmung seiner Beine vergaße, sprang er sofort von seinem Bette auf und konnte nicht widerstehen, ihm entgegenzueilen. Als seine gelähmten Glieder wieder beweglich wurden, um Thaddäus entgegenzueilen, hatte er das Gefühl, wenn auch in anderer Weise, wie jene, die dieses Antlitz auf dem Berge Tabor von Blitzen hatten strahlen sehen. Und so, das Bild von dem Apostel empfangend und es zu seinen Lippen führend und die übrigen Teile seines Körpers nicht von solcher Berührung ausschließend, fühlte er unverzüglich alle Teile wunderbar gestärkt und

<sup>12</sup> Zitiert nach I. WILSON: a. a. O. S. 174.



besser werdend – sein Aussatz war gereinigt und vergangen<sup>13</sup>.“ – Wiederum begann für das Mandylium in Byzanz eine Zeit der absoluten Ferne vom gläubigen Volk. – Als 1204 die lateinischen Kreuzfahrer die Stadt eroberten, verschwand es – keiner weiß bis zum heutigen Tage mit Sicherheit wohin. Paris, Genua und Rom behaupteten, das wahre Mandylium zu besitzen. – Der Templerorden verehrte in seinen Kapiteln ein Haupt, das Haupt Christi – und es gibt Gelehrte, unter ihnen Wilson, die sagen, daß dieses Haupt nichts anderes sei als das gerettete Mandylium aus Byzanz<sup>14</sup>. – Schließlich fehlt es auch nicht an der Theorie, daß das Turiner Grabtuch das voll entfaltete ursprüngliche Mandylium Christi sei<sup>15</sup>. – All dies sind Mutmaßungen, die nie „auf einen grünen Zweig“ führen werden. – Was uns heute noch erhalten ist, das sind die vielen Kopien des Urmandyliums. Man kann hier von Kopien vor und nach 1204 sprechen. – Zu den ältesten unter ihnen gehören die Mosaikbilder von S. Apollinare in Classe in Ravenna (Christuskopf im Kreuz der Verklärung in der Apsis, 549), in der Apsis der Lateranbasilika in Rom (stark erneuert, 4. Jh.), das Acheiropoieton in der Cappella Sancta Sanctorum im Lateran (7. Jh.), das Bild Christi auf den Ikonen des heiligen Petrus im Katharinenkloster auf dem Sinai (7. Jh.)<sup>16</sup> wie der hl. Sergius und Bacchus in Kiew (7. Jh.)<sup>17</sup>. – Von den späteren Ikonen wären zu nennen: Mandylium aus der Kathedrale des Entschlafens in Moskau (12. Jh., heute Tretjakov-Galerie, Moskau)<sup>18</sup>, Mandylium in der Kathedrale von Laon (Anfang des 12. Jh.)<sup>19</sup>, Mandylium in der Art „Christus, der nasse Bart“ in Moskau (15. Jh., Tretjakov-Galerie)<sup>20</sup>, Mandylium derselben Art in der Domkirche zu Drontheim (16. Jh.)<sup>21</sup>, Mandylium aus Moskau in den Staatlichen Museen Berlin (16. Jh.)<sup>22</sup>, Mandylium des Simon Usakov (1757, Staatliche Tretjakov-Galerie)<sup>23</sup>, Mandylium aus dem Umkreis des Simon Usakov (Ende 17. Jh., Ikonenmuseum Recklinghausen)<sup>24</sup>. – Dazu kommen noch einige Beispiele aus dem Bereich der Tschechischen Ikonen. – Die bedeutendste Ikone jedoch von den wenigen, die die Übergabe des Mandyliums an Abgar von Edessa (oder Kaiser Konstantin Porphyrogenetos) zeigen, ist die aus dem Katharinenkloster am Sinai aus der Mitte des 10. Jahrhunderts<sup>25</sup>. – Neben den Ikonen ist es noch der Bereich der Wandfresken –

<sup>13</sup> Zitiert nach I. WILSON: a. a. O. S. 304–306.

<sup>14</sup> Vgl. I. WILSON: a. a. O. S. 202–216.

<sup>15</sup> I. WILSON: a. a. O. S. 216.

<sup>16</sup> K. WEITZMANN: Die Ikone, München 1978, S. 54, Abb. 8.

<sup>17</sup> W. SCHÖNE – J. KOLLWITZ – H. FR. V. CAMPENHAUSEN: Das Gottesbild im Abendland, Witten und Berlin 1959, S. 66, T. 1.

<sup>18</sup> K. ONASCH: Ikonen, Gütersloh 1961, S. 347 f., Abb. 10.

<sup>19</sup> H. HÄRING: a. a. O. S. 51–53.

<sup>20</sup> K. ONASCH: a. a. O. S. 362 f., Abb. Nr. 36.

<sup>21</sup> W. FELICETTI-LIEBENFELS: Geschichte der Russischen Ikonenmalerei, Graz 1972, S. 148, Abb. Nr. 292.

<sup>22</sup> H. SKROBUCHA: Meisterwerke der Ikonenmalerei, Recklinghausen 1975, S. 243, Tafel XLIX.

<sup>23</sup> K. ONASCH: a. a. O. S. 401 f., Abb. Nr. 132.

<sup>24</sup> H. SKROBUCHA: a. a. O. S. 305 f., Tafel LXIV.

<sup>25</sup> K. WEITZMANN: The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai, The Icons, Princeton 1976, S. 94 ff., Plates XXXVI, XXXVII. – K. WEITZMANN: The Mandylium and Constantine Porphyrogenetos, in: Cahiers Archeologiques, XI (1960), S. 169, Fig. 6.

vorab der aus dem Balkan –, die hier als Ort dieser Darstellung in Frage kommen<sup>26</sup>.

Wenn vom Mandyllion als dem „Bild der Sehnsucht nach Christus“ gesprochen worden ist, dann drückt sich dieser Gedanke am Schluß der Festpredigt vom 16. August 945 nochmals so aus: „O Heiliges Bild des Abbildes des Unwandelbaren Vaters. O Abbild des Abbildes der Person des Vaters. O geheiligtes, allen Lobes würdiges Zeichen der urbildlichen Herrlichkeit Christi, unseres Herrn. Ich spreche zu dir im Glauben, genau als ob du lebendig wärst. Schütze und behüte auf immer den, der fromm und erbarmungsreich über uns herrscht und der in erhabener Weise das Gedächtnis deines Kommens feiert, den du durch deine Gegenwart zum Throne seines Vaters und Großvaters erhoben hast. Erhalte seine Kinder in Sicherheit für ihr ganzes Leben, und laß ihre Herrschaft für immer dauern. Gewähre den Stand des Friedens für das Land. Erhalte diese Königin der Städte uneinnehmbar, und verleihe, daß wir deinem Urbild, Christus, unserem Herrn, gefallen mögen und zugelassen werden in sein himmlisches Reich, da wir seine Herrlichkeit preisen und besingen. Denn er ist würdig der Ehre und Verherrlichung allezeit und immerdar. Amen<sup>27</sup>.“

Im Bild des heiligen Mandyllions erblicken glaubende Menschen die Zukunft, den Tag, da der Herr wiederkommt, damit wir ihn zu schauen und zu hören vermögen – direkt und unmittelbar. – Auch das Mandyllion – und wäre es das Urmandylion – ist noch eine indirekte Christusaussage. Des Menschen Sehnen geht aber nach dem direkten Christusantlitz, ohne Hüllen und ohne Schleier. – Dieses Sehnen drückt der Psalmist mit der Bitte aus: „Gott sei uns gnädig und segne uns, er lasse sein Antlitz über uns leuchten, daß man auf Erden deinen Weg erkenne, unter allen Völkern dein Heil“ (Psalm 67, 2–3). – Das indirekte Leuchten des Antlitzes Jesu möge übergehen in das direkte am Ende aller Zeiten.

---

<sup>26</sup> H. HÄRING: a. a. O. S. 44–45.

<sup>27</sup> I. WILSON: a. a. O. S. 315.

## Verantwortliche Elternschaft und Ehewille\*

In einer Würdigung des Eherechtes des Codex Iuris Canonici (= CIC), der am 25. Januar 1983 promulgiert wurde, schreibt Reinhold Sebott: Die Regelungen des neuen Gesetzbuches können „nur so verstanden werden, daß zukünftig kaum mehr eine Ehe für ungültig erklärt werden dürfte, wenn die Eheleute den Kindersegen verhindern. Hier hat sich die veränderte Zielvorstellung von der Ehe niedergeschlagen“ (Das Neue im neuen kirchlichen Eherecht, in: StdZ 108, 1983, 269). Norbert Ruf hingegen hält diese Ansicht für nicht überzeugend (Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert, Freiburg 1983, 272). Diese Stellungnahmen zeigen, daß auch der neue Codex keine hinreichend klaren Aussagen zu der bislang in der kanonistischen Wissenschaft und in der kirchlichen Rechtsprechung unterschiedlich beantworteten Frage macht, ob die Hinordnung der Ehe auf Nachkommenschaft für die Gatten die wesentliche Rechtspflicht beinhaltet, zur Fruchtbarkeit ihrer Verbindung bereit zu sein, und wie sich eine solche Verpflichtung zu der seit Pius XII. anerkannten Befugnis der Eheleute zu verantwortlicher Elternschaft verhält. Von daher ist es sehr zu begrüßen, daß Klaus Lüdicke in seiner Habilitationsschrift dieses Problem einer Lösung zuzuführen versucht.

Im 1. Kapitel (3 – 94) weist er in einer rechtsgeschichtlichen Übersicht nach, daß vor allem zwei Motive die rechtlich relevanten Äußerungen der wichtigsten Autoren und Autoritäten zum Thema Ehe und Nachkommenschaft bestimmt haben: die Deutung der Muttergotteshe und die Rechtfertigung der Ehe durch die drei Ehegüter nach der Lehre des heiligen Augustinus.

Das 2. Kapitel (95 – 146) untersucht vier lehramtliche Dokumente aus der Zeit nach Inkrafttreten des CIC von 1917: die Enzyklika „Casti Connubii“ Pius' XI. vom 30. Dezember 1930, die Ansprache Pius' XII. an die Hebammen vom 29. Oktober 1951, die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Enzyklika „Humanae Vitae“ Pauls VI. vom 25. Juli 1968.

Diese Äußerungen behandeln *primär die sittliche Qualität des Verhaltens der Gatten in der Ehe, das deren Gültigkeit nicht tangiert*: Nach Pius XII. kann es moralisch erlaubt sein, keine Kinder zu wollen, und zwar auf Zeit oder für immer. Die Pastoralkonstitution erkennt den Eigenwert der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft an und legt die Bildung des rechten Urteils darüber, ob, wann und wie viele Kinder aus einer Ehe geboren werden sollen, in die gewissenhafte Verantwortung der Eltern. Paul VI. will vor allem die von „Gaudium et Spes“ offengelassene Frage nach den moralisch zulässigen Methoden der Empfängnisregelung beantworten.

Von den vier geprüften lehramtlichen Texten befaßt sich nur die Ansprache Pius' XII. auch mit dem *für die Gültigkeit rechtserheblichen Willen der Partner bei der Eheschließung*: Wird das Recht auf die copula von Anfang an ausgeschlossen oder zeitlich beschränkt, ist die Ehe nichtig; wer dagegen das Recht zugesteht und nur die Erfüllung ablehnt, heiratet gültig. Mit dieser Unterscheidung, die Lüdicke als lebensfremd bewertet, und der Feststellung, daß eine Trennung von Eheverkehr und Fruchtbarkeit sittlich erlaubt sein kann, schließt der Papst die Bereitschaft zu Kindern aus dem Bereich der rechtserheblichen Willensmängel aus.

\* Zu: LÜDICKE, Klaus: Familienplanung und Ehewille. Der Ausschluß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht. Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 50. Münster: Aschendorff Verlag 1983, 388 Seiten, kart. 53,- DM.

Eine wesentliche Rechtspflicht der Gatten gegenüber Dritten, in der Ehe Kinder zu zeugen, läßt sich den untersuchten Äußerungen des kirchlichen Lehramtes nicht entnehmen. Die Frage, ob die für den rechtsgültigen Ehevillen geforderte Gewährung des ungeschmälerten Rechtes auf die copula vorliegt, wenn von vornherein geplant ist, immer unerlaubte Praktiken der Empfängnisverhütung anzuwenden, bleibt in den Dokumenten unbeantwortet.

Aus dem 3. Kapitel (147 – 177), das den Debatten und Entwürfen der Codex-Reform-Kommission und der Impotenz-Entscheidung der Glaubenskongregation vom 13. Mai 1977 gewidmet ist, geht hervor, daß die Kommission in ihrer Arbeit, getragen vom personalen Eheverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, die *ordinatio ad prolem* nur noch auf die Ehe als ganze bezieht und für die Ehepotenz und den Ehevollzug auch auf seiten des Mannes nicht mehr die reale Möglichkeit der Zeugung verlangt. Die Entscheidung der Glaubenskongregation hat die Ergebnisse dieser vorbereitenden Arbeit in einem wesentlichen Punkt zu geltendem Recht erhoben und damit mit der fast 400 Jahre maßgebenden Lehre Papst Sixtus' V. gebrochen.

Der Ausschluß der Nachkommenschaft in der jüngsten Rota-Rechtsprechung seit Erlaß des Impotenz-Dekretes bis Ende 1980 ist der Untersuchungsgegenstand des 4. Kapitels (178 – 231). Danach lassen sich vor allem zwei Argumentationslinien feststellen: Die *Mehrheitsmeinung* sieht sowohl den Ausschluß der copula wie auch den der Nachkommenschaft durch c. 1086 § 2 erfaßt. Die gültige Eheschließung setzt voraus, daß das beiderseitige Recht zu einem zur Zeugung von Nachkommenschaft geeigneten Geschlechtsverkehr übertragen wird, der jedoch nicht immer zeugungsoffen gewollt sein muß. Für die *Minderheitsmeinung* ist nur der Ausschluß der copula in c. 1086 § 2 angesprochen, der Ausschluß des Kindes hingegen in c. 1013 § 1. Der Ehevertrag muß die Einräumung des zeitlich unbegrenzten Rechtes auf die copula umfassen, ferner die Bereitschaft, die Zeugung nicht zu verhindern. Eine zeitweilige Beschränkung dieser Bereitschaft schadet der Ehegültigkeit nicht.

Wird der feste Vorsatz gefaßt, das Recht des Partners auf den ehelichen Verkehr für die Zeiten möglicher Fruchtbarkeit nicht anzuerkennen, oder wird die Bereitschaft, zeugungsgerechten Verkehr zuzulassen, nur aufschiebend bedingt erklärt, ist der zeitliche Ausschluß der Nachkommenschaft ein Ehenichtigkeitsgrund. Falls bei der Konsensleistung das eheliche Recht nicht ausgeschlossen wurde, wird das Verhalten gemäß der Lehre von der verantworteten Elternschaft in den untersuchten Rota-Urteilen lediglich als zeitliche Planung der Offenheit für das Kind gewertet, die die Gültigkeit der Ehe nicht berührt.

Im 5. Kapitel setzt sich der Verfasser kritisch mit der kanonistischen Diskussion über Codex-Reform und Impotenz-Dekret in bezug auf den Ausschluß der Nachkommenschaft auseinander (232 – 259). Er kommt zu dem Ergebnis, daß keine der vorgetragenen Theorien zu überzeugen vermag. Einige Kanonisten haben zwar die Tragweite der den Gesetzesentwürfen der Reform-Kommission zugrundeliegenden Entscheidungen richtig erkannt, daraus aber sehr unterschiedliche Folgerungen gezogen, die zudem im Lichte des wirklichen Wollens der Menschen als spitzfindig und lebensfremd erscheinen.

So sieht sich Lüdicke berechtigt und herausgefordert, im 6. Kapitel ein eigenes Konzept über die rechtliche Bedeutung der Nachkommenschaft für die Ehe vorzulegen (260 – 339). Den Ausgangspunkt bilden drei Grundüberlegungen, in denen die Erkenntnisse der vorausgehenden Kapitel zusammengefaßt und verdeutlicht werden: 1. Die natürliche Hinordnung der Ehe auf Nachkommenschaft, die in der Zeugungseignung des Geschlechtsverkehrs gründet, besteht nicht in einer Rechtspflicht der Heiratenden, Kinder zu wollen oder zuzulassen, so daß der Ausschluß dieser Verpflichtung zur Nichtigkeit der Ehe führen würde. Vielmehr bedeutet die Ausrichtung der Ehe auf das Kind, daß jene, die geschlechtlich verkehren und Leben zeugen wollen, verpflichtet sind, in rechtsverbindlicher Weise zu heiraten, damit die Kinder in elterlicher Obhut aufwachsen und erzogen werden. 2. Seit Pius XII. hat das kirchliche Lehramt das Recht und die eventuelle Pflicht der Eltern herausgestellt, Zahl und Zeit ihrer Kinder verantwortlich zu bestimmen. Das kanonische



Eherecht muß diese Befugnis respektieren, indem es eine vor der Eheschließung getroffene Entscheidung der Gatten über die Gestalt ihrer Familie nicht als Nichtigkeitsgrund ansieht. 3. Nach profanem und christlichem Eheverständnis wollen die Partner durch die Eheschließung die Möglichkeit zu legitimer sexueller Betätigung und Elternschaft erlangen. Diese Absicht ist, realistisch betrachtet, selbst dann vorhanden, wenn bei der Heirat Kinder ausgeschlossen werden oder sogar Enthaltsamkeit gewollt wird. Die auf Grund der Trauung erworbene Berechtigung zu Geschlechtsverkehr und Zeugung soll dadurch in der Regel nicht abbedungen werden.

Auf diesen Prämissen aufbauend entwickelt der Verfasser seine Theorie: Wie Beischlaf und Elternschaft nur gemeinsam möglich sind, so ist auch die Befugnis dazu strukturell und unabdingbar gemeinschaftlich; sie umfaßt für beide Gatten gleiche einander entsprechende Rechte. Wie die Ehe als ganzheitliche Gemeinschaft durch die korrespondierende Willensübereinstimmung der Partner zustande kommt, so kann sie auch nur im Konsens, mittels einvernehmlichen Entscheidens und Handelns gelebt und verwirklicht werden.

Mann und Frau haben in der Ehe gegeneinander bedingte Ansprüche und Pflichten bezüglich der leiblichen Vereinigung und der durch sie ermöglichten Fruchtbarkeit. Die Bedingtheit des wechselseitigen Rechtes auf die notwendig gemeinsame Realisierung der ehespezifischen Befugnisse ergibt sich aus tatsächlichen, moralischen und rechtlichen Gründen, die teilweise vom Willen der Partner unabhängig sind.

Es besteht keine rechtliche Pflicht, zu Kindern bereit zu sein, die die Eheleute gegenüber einem außenstehenden Dritten oder gegenüber der Ehe als Institution binden würde. Soweit ein rechtlicher Anspruch auf Geschlechtsgemeinschaft und Elternschaft vorliegt, sind einander Anspruchsberechtigte und -adressaten allein die beiden Gatten auf Grund ihrer personalen Übereignung. Sie allein können und müssen in freier Übereinkunft die Befugnis, zu verkehren und zu zeugen, gebrauchen; sie sind freilich auch berechtigt, gemeinsam auf die Realisierung ihres Anspruches zu verzichten.

So ist die Respektierung der Gemeinschaftlichkeit der wesentlichen Gattenrechte das entscheidende Kriterium für den Ehemillen. Er setzt voraus, daß bei der Eheschließung gegenseitig die Befugnis zur Geschlechtsgemeinschaft eingeräumt wird und daß beide Partner beabsichtigen, diesen Anspruch und die mit ihm gegebene Möglichkeit zur Fruchtbarkeit stets nur in wechselseitigem Einverständnis einzufordern. Sofern die Ehe mit der Intention zu solchem Übereinstimmen in den gleichen Rechten und Pflichten eingegangen wird, ist sie gültig, auch wenn von vornherein Kinderlosigkeit, zeitweilige oder dauernde Enthaltsamkeit angestrebt sind. Von der Verletzung einer rechtlichen Pflicht kann nicht die Rede sein, solange die Gatten auf ihren Anspruch, der allein die Pflicht zur Pflicht macht, verzichten.

Heiratet dagegen ein Teil mit dem Vorsatz, ständig oder für eine bestimmte Zeit eigenmächtig, ohne Rücksicht auf das (wirkliche oder vermutete) Wollen des anderen Partners über Geschlechtsverkehr und Elternschaft zu entscheiden, dann ist die Verbindung ungültig, selbst wenn von Anfang an die Zeugung von Kindern beabsichtigt war. Nichtigkeitsgrund ist in diesem Falle nicht der Ausschluß der Nachkommenschaft oder der Leibesgemeinschaft, sondern der Dissens, die Mißachtung der ehelichen Gatteneinheit; es fehlt der für die Begründung einer „communio totius vitae“ unverzichtbare Konsens über die Bereitschaft zu dauernder Gemeinsamkeit im ehespezifischen Entscheiden und Handeln.

Von der rechtlichen Beurteilung des Ehemillen ist die moralische Bewertung des Verhaltens der Partner vor und in der Ehe sorgfältig zu unterscheiden. Während im Rechtsbereich die copula im Verhältnis zur Zeugung den höheren Stellenwert hat, gilt im moraltheologischen Bereich zum Teil die umgekehrte Rangfolge. Ein gemeinsames Planen und Gestalten, das die rechtliche Gültigkeit der Ehe nicht beeinträchtigt, kann sittlich verboten sein. Um auf Grund einvernehmlicher Verfügung moralisch erlaubt die Kinderzahl zu begrenzen oder jegliche Zeugung zu vermeiden, müssen die Prinzipien beachtet werden, die in der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“ sowie in

den päpstlichen Verlautbarungen „*Humanae Vitae*“ und „*Familiaris Consortio*“ genannt sind. Auch bezüglich der sittlichen Qualität der verschiedenen Methoden der Familienplanung sind die lehramtlichen Weisungen bindend.

Der von Lüdicke erarbeitete Lösungsvorschlag läßt sich thesenhaft so *zusammenfassen*:

1. Unabdingbares Erfordernis für einen rechtlich hinreichenden Ehemillen ist, daß beide Partner sich bei der Eheschließung die dauernde, ausschließliche Befugnis zum unbehinderten Geschlechtsverkehr gewähren und daß sie entschlossen sind, ihren gegenseitigen Anspruch auf den Verkehr und die Zeugung nur im Konsens auszuüben.
2. Vorehelich vereinbarte geschlechtliche Enthaltensamkeit und Kinderlosigkeit vereiteln die Ehegültigkeit nicht.
3. Heirat mit dem Willen, das Recht auf copula oder Zeugung ohne Zustimmung des Gatten zu gebrauchen oder nicht zu gebrauchen, verungültigt den Ehebund.

Eine *Würdigung* muß zunächst feststellen, daß das vom Verfasser vorgelegte Konzept zum Teil einen Bruch mit der traditionellen kanonistischen Lehre und eherechtlichen Spruchpraxis bedeutet. Diese Feststellung verliert jedoch an Gewicht, wenn man berücksichtigt, wie wenig einheitlich und unangefochten die bisherige Doktrin und Judikatur bezüglich Nachkommenschaft und Ehemille waren. Einvernehmen bestand nur darüber, daß die Gatten rechtlich verpflichtet sind, zur Fruchtbarkeit ihrer Ehe bereit zu sein, so daß der Wille, keine Kinder zuzulassen, die Nichtigkeit der Verbindung zur Folge hatte. Über die Begründung und den Umfang einer solchen Rechtspflicht gingen und gehen die Ansichten schon auseinander.

Die Bestimmungen des CIC von 1917 enthalten kein tragfähiges Fundament für eine den Partnern obliegende institutionelle Pflicht zur Elternschaft. Noch viel weniger läßt sich dem CIC von 1983 ein eigenständiger Nichtigkeitsgrund „Ausschluß der Nachkommenschaft“ entnehmen. Das neue Gesetzbuch betont zwar die Ausrichtung der Ehe auf das Kind (cc. 1055 § 1, 1061 § 1, 1096 § 1), aber nicht im Sinne eines absolut notwendigen Bestandteils des Ehemillens, sondern im Sinne der allgemeinmenschlichen und christlichen Erfahrung, daß das eheliche Einswerden (auch) im Dienste neuen Lebens steht. Der Gesetzgeber nennt als konstitutiven Inhalt der Ehemillenserklärung die unwiderrufliche gegenseitige Übereignung von Mann und Frau (c. 1057 § 2) zu ganzheitlicher Lebensgemeinschaft (cc. 1055 § 1, 1135), deren Kernbereich die Befugnis zum an sich zeugungsoffenen ehelichen Akt bildet (c. 1061 § 1; vgl. CIC/1917 c. 1081 § 2).

Die Ehe als Gemeinschaft des ganzen Lebens ist auf Grund ihrer natürlichen Eigenart sowohl auf das Wohl der Gatten wie auch auf die Zeugung und Erziehung von Kindern hingeeordnet (c. 1055 § 1). Wie sich das Sinnziel Gattenwohl nicht exakt nach rechtlichen Kriterien bestimmen läßt, so kann ebensowenig die Bereitschaft zum Kind als ein Wesenserfordernis angesehen werden, dessen bedingungslose und uneingeschränkte Bejahung seitens der Brautleute bei jeder Eheschließung durch die kirchliche Gemeinschaft mit Hilfe einer Nichtigkeitssanktion erzwingbar wäre (vgl. cc. 10, 1084 § 3, 1101 § 2, 1152 – 1154).

In rechtlicher Perspektive dürfte das Nicht-Zeugen-Können ein schwerwiegenderer Mangel sein als das Nicht-Zeugen-Wollen. Nun ist aber nach dem neuen CIC für die institutionelle und sakramentale Vollgestalt der Ehe nicht die reale Zeugungsfähigkeit gefordert (cc. 1061 § 1, 1084, 1141).

Daß der Ausschluß des Kindes – unabhängig vom Ausschluß der Befugnis zur Geschlechtsgemeinschaft – kraft vorpositiven oder natürlichen Rechts die Ehe verungültigt, läßt sich nicht einsichtig machen. Eine diesbezügliche authentische Erklärung der kirchlichen Autorität (vgl. c. 1075 § 1) liegt nicht vor.

Durch die Hebammenansprache Pius' XII., die Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ und das Impotenz-Dekret der Glaubenskongregation wurden theologische und rechtliche Markierungen gesetzt, die längst eine Neubewertung des Kinderausschlußwillens verlangten. Diese verbind-

lichen Vorgaben wurden jedoch bisher entweder nicht hinreichend miteinander in Beziehung gebracht oder im Kontext einer vorausgesetzten unabdingbaren Rechtspflicht der Gatten, Kindern das Leben zu schenken, interpretiert.

Eine derartige Verpflichtung läßt sich indessen mit der kirchlichen Lehre, daß die Eheleute befugt und u. U. gehalten sind, die Entfaltung ihrer Familie verantwortlich zu steuern, nicht mehr vereinbaren. Dieses unter allen relevanten Aspekten überzeugend aufgezeigt zu haben, ist das entscheidende Ergebnis des Buches von Lüdicke.

Die Kernaussage seiner Theorie wird auch nicht erschüttert durch die von Johannes Paul II. in jüngster Zeit wiederholt mit Nachdruck verkündete Norm, daß die künstliche Empfängnisverhütung niemals und aus keinem Grund gerechtfertigt sei, weil sie den Anspruch beinhalte, Gott die ihm allein zustehende Vollmacht, über das Zum-Leben-Kommen einer menschlichen Person zu entscheiden, streitig zu machen. Johannes Paul II. will ja damit keineswegs die in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ von der höchsten kirchlichen Autorität ausgesprochene Anerkennung der verantworteten Elternschaft widerrufen. Auch für ihn gibt es erlaubte Methoden der Familienplanung.

Rechtliche Bestimmungen sind auch sittlich verbindlich, aber nicht alle Forderungen der Sittlichkeit haben unmittelbar rechtliche oder gar irritierende Auswirkungen. Johannes Paul II. äußert sich nicht zur rechtlichen Qualität des Ehwillens derjenigen, die schon bei der kirchlichen Trauung zu einer empfängnisverhütenden Geschlechtsgemeinschaft entschlossen sind. Zu dem möglichen Einwand, das kanonische Recht könne doch nicht eine Willenserklärung, die auf in sich verwerfliche Handlungen gerichtet ist, als wirksam betrachten, ist zu sagen: Es ist höchst unwahrscheinlich, daß ein Paar, das dauernd oder vorübergehend in der vom Papst gerügten Weise die eheliche Fruchtbarkeit verhindert, sich bei der Heirat gegenseitig überhaupt nicht die Befugnis zu zeugungsoffenem Verkehr einräumen wollte. Und selbst wenn dieser Fall zutreffen sollte, lassen sich der Umfang und die Grenzen einer Verpflichtung zur empfängnisgeeigneten Leibesgemeinschaft nicht derart rechtlich faßbar bestimmen, daß bei deren Ablehnung die Ehenichtigkeit gerecht und sicher festgestellt werden könnte. Die Gültigkeit der Ehe davon abhängig zu machen, ob Kinder aus „objektiv sittlichen Gründen“ oder aus einer „lebensfeindlichen hedonistischen Haltung“ ausgeschlossen werden (so J. Prader, Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis, Bozen 1983, 23 f.), heißt, die kirchlichen Ehegerichte vor unlösbare Aufgaben zu stellen. Derselbe Johannes Paul II., der das moralische Gebot verkündet, daß jeder einzelne eheliche Akt für neues Leben offen sein muß, hat für den rechtlichen Bereich den neuen CIC promulgiert, nach dessen Bestimmungen lediglich die Ehe als ganze auf das Kind hingeeordnet ist (c. 1055 § 1) und diese auch durch einen Geschlechtsverkehr, der sicher nicht zur Zeugung führen kann, ihre institutionelle Vollendung erlangt (cc. 1061 § 1, 1084).

Schenkt man den Äußerungen der letzten Päpste die gebührende Beachtung, wird man freilich – im Gegensatz zum Verfasser (S. 142 – 145) – die in c. 1055 § 1 ausgesagte Hinordnung der Ehe auf das Gattenwohl und auf das Kind dahin deuten müssen, daß die Eheleute einer moralischen „Standesverpflichtung“ (vgl. c. 1134) unterliegen, ihre Gemeinschaft durch die Gabe der Kinder zu krönen (vgl. *Gaudium et Spes* 48, 1; 50,1). Selbst wenn die Ehe nicht da ist, damit Kinder gezeugt werden, sondern weil aus der geschlechtlichen Begegnung neues Leben entstehen kann, gilt jedem Ehepaar, das die ganzheitliche Lebensgemeinschaft begründet hat, der göttliche Auftrag: „Seid fruchtbar und mehret euch . . .“ (Gen 1, 28; 9, 1. 7). Die Vollständigkeit der *Communio*-Struktur der Ehe verlangt auch das Kommunizieren mit der Liebe Gottes, der dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen die Befähigung zur Fruchtbarkeit anvertraut hat. Diese Aufgabe müssen Mann und Frau gemäß den von der Kirche verkündeten sittlichen Grundsätzen bezüglich der Motive, Kriterien und Methoden einer verantwortlichen Familienplanung zu erfüllen suchen, wobei ihnen die kirchliche Rechtsordnung stützende Hilfestellung zu leisten hat (vgl. cc. 1063, 1125 n. 3).

Lüdicke Buch weist einen Weg, auf dem die moralische Sendung der Gatten, menschliches Leben weiterzugeben und zu erziehen (*Gaudium et Spes* 50, 2), wie bisher – wenn auch mit anderer Begründung – für die rechtliche Beurteilung des Ehwillens im Hinblick auf die Nachkommenschaft relevant bleibt. Die beiden Prinzipien, die die kanonische Ehe tradition beherrschen, nämlich daß „der Konsens die Ehe macht“ (c. 1057 § 1) und daß jeder Mensch das Recht auf eine gültige Eheschließung hat (c. 1058), werden auf dem Hintergrund der biblischen Fundamentalaussage über die Ehe, daß Mann und Frau zu einem Fleisch werden (*Gen* 2, 24; *Mt* 19, 5; *Eph* 5, 31), in ihrer rechtlichen Tragweite für das *bonum prolis* neu erschlossen. Dabei sind jene Erkenntnisse förderlich, die bereits für die Arbeit der Codex-Reform-Kommission bestimmend waren und 1977 seitens der Glaubenskongregation eine teilweise Anerkennung gefunden haben. Die Neuinterpretation führt zu dem Ergebnis: Heiraten heißt u. a., einander die rechtliche Befugnis zu Geschlechtsverkehr und Elternschaft zu gewähren, und zwar eine Befugnis, die nur gemeinsam und einvernehmlich, unter Beachtung der Forderungen der Sittlichkeit ausgeübt werden kann. Verheiratet sein beinhaltet, daß beide Gatten voneinander die Bereitschaft zum ehelichen Akt und zur Weckung von neuem Leben rechtlich beanspruchen können: ein Anspruch, dem keiner sich willkürlich verweigern darf. Wenn ein Teil von Anfang an entschlossen ist, bezüglich dieses Anspruches nicht in Übereinkunft, sondern im Dissens mit dem Partner zu handeln, kommt das *consortium totius vitae* nicht zustande (cc. 1055 § 1, 1057, 1101 § 2), ist die Ehe ungültig.

Lüdicke Ansatz zeichnet sich durch Lebensnähe und Plausibilität aus. Denn es ist unrealistisch, anzunehmen, ein Paar, das seine Ehe kinderlos hält, wollte sich bei der Trauung nicht das Recht zur Elternschaft übertragen (so z. B. noch J. Prader a. a. O. 22 f.) und damit jede rechtliche Möglichkeit zum Umdenken und Anders-Handeln auf dem gemeinsamen Wege verbauen.

Die Rezeption der vom Verfasser entwickelten Maßstäbe würde bedeuten, daß die Kanonistik und Rechtsprechung lange vertretene Positionen aufgibt. Diese Umorientierung wäre möglich auch ohne das förmliche Eingreifen des Papstes oder des Bischofskollegiums, da die Annahme einer wesentlichen Rechtspflicht der Eheleute zur Fortpflanzung – anders als die absolute Unauflöslichkeit der vollsakramentalen Ehe (c. 1141) – nicht Gegenstand der verbindlichen Verkündigung des ordentlichen und universalen Lehramtes ist (vgl. c. 750). Für die Rechtssicherheit und -gleichheit könnte jedoch ein klärendes Wort der Glaubenskongregation, analog zum Impotenz-Dekret von 1977, hilfreich sein.

Prof. Dr. Hubert Socha, Trier



RENDTORFF, Rolf: Das Alte Testament. Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983. XII + 323 Seiten, kart. 34,- DM.

Als Werner H. Schmidt im September 1978 das Vorwort zu seiner „Einführung in das Alte Testament“ (Berlin/New York 1979, <sup>2</sup>1982) schrieb, übergab er sein Werk dem Leser mit einer zutreffenden Beobachtung: Eigentlich sei *jetzt nicht die Zeit der Lehrbücher – von der Forschung her geurteilt*; denn die gegenwärtige Umbruchsituation der atl. Wissenschaft lasse den Versuch, aktuelles Grundwissen vom AT zu vermitteln, zu einem subjektiven Unterfangen, fast zu einem Wagnis werden. Andererseits sei *jetzt doch die Zeit der Lehrbücher – vom Büchermarkt her geurteilt*: „Während es noch in den sechziger Jahren nur wenige Standardwerke gab, die man lesen mußte, ist das Angebot nun so vielseitig, daß die Auswahl schwerfällt.“ Daß das Angebot der atl. Einleitungswerke noch größer wurde, ist nicht nur auf die erwähnte Schmidtsche „Einführung“ zu beziehen. Kurz zuvor war Rudolf Smends Lehrbuch „Die Entstehung des Alten Testaments“ (Stuttgart 1978, <sup>2</sup>1981) erschienen. Der englischsprachige Leser konnte neu zu Brevard S. Childs' „Introduction to the Old Testament as Scripture“ (London 1979, <sup>2</sup>1983) greifen. Nunmehr legt Rolf Rendtorff erneut eine Einführung in das Alte Testament vor, die bereits wieder von einem deutschsprachigen Werk mit Einleitungs-Charakter gefolgt ist: Altes Testament (Hans Jochen Boecker u. a.), Neukirchen-Vluyn 1983. In der Tat: es ist die Zeit der Lehrbücher – vom Büchermarkt her geurteilt! Erfreulich stimmt dabei die Tatsache, daß jedes Werk ein je eigenes Gepräge hat und die Auswahl der vorhandenen Lehrbücher tatsächlich bereichert. So auch Rolf Rendtorffs Einführung in das AT.

Das als Arbeitsbuch konzipierte Werk vereinigt in sich Elemente einer Geschichte Israels (I. Teil), einer Literatur„soziologie“ (II. Teil) und der speziellen Einleitung in die Bücher der hebräischen Bibel (III. Teil). Die noch anfänglich mit Gerhard von Rad besprochene Konzeption des Buches sucht konsequent der Wechselbeziehung gerecht zu werden, die zwischen den Schriften des AT und dem Leben Israels in seiner Geschichte bestehen.

Der historische I. Teil „Das Alte Testament als Quelle der Geschichte Israels“ (S. 1–79) zeichnet zunächst – darin von den meisten einschlägigen Darstellungen abweichend – das nach, was die atl. Texte selbst als Geschichtsverlauf darbieten. Darauf baut jeweils die Rekonstruktion der historischen Abläufe auf, indem sie außerbiblische Quellen zu Hilfe nimmt. Der notwendigerweise knappe, sich auf Grundzüge und historische Schlüsselepochen konzentrierende Abriss umfaßt die Zeit Israels vor der Landnahme bis zu Esra und Nehemia.

Der literatursoziologisch und formkritisch ausgerichtete II. Teil „Die alttestamentliche Literatur im Leben des Alten Israel“ (S. 80–136) folgt „dem von Hermann Gunkel begründeten Ansatz, die alttestamentliche Literatur als einen ‚Teil des Volkslebens‘ zu betrachten und aus diesem heraus zu verstehen“ (S. IX). Die Texte und ihre Gattungsmerkmale werden aus den Institutionen des Volkes (z. B. Familie, Sippe, Stamm, Ortsgemeinde, Rechtsinstanzen, Kult, politische Organe, Prophetie) erklärt.

Die spezielle Einleitung in die Bücher der hebräischen Bibel findet sich im III. Teil, der zugleich der umfangreichste ist (S. 137–306). Er ist nach der traditionellen jüdischen Teilung des Kanons in Tora, Propheten (frühere und spätere) und Schriften gegliedert und wird mit einigen Bemerkungen zum Kanon des AT abgeschlossen. Auch in diesem III. Teil verwirklicht Rendtorff eine konzeptionelle Grundidee: Aufbau, Komposition und Intention der Endgestalt der jeweiligen Bücher erfahren das Hauptaugenmerk.

Mehrfache Einsichtnahme in das Arbeitsbuch läßt bald mancherlei Vorzüge erkennen: Die am breiten Rand erscheinenden Stichwörter gliedern übersichtlich und erleichtern das Auffinden

gesuchter Aussagen. Sie sind zugleich Elemente eines mit Seitenzahlen arbeitenden Verweissystems. Die Literaturangaben beschränken sich klug: Am Ende eines jeden Abschnitts finden sich nur grundlegende Veröffentlichungen, unter Einschluß älterer, die weiter zurückliegende Forschungsgeschichte erschließender Standardwerke. Darüber hinaus wird, mit dem Mut zur subjektiven Auswahl, nur jene Literatur aufgeführt, die ausdrücklich in dem betreffenden Abschnitt erwähnt wird. Verschiedenartige Register (der Sachen, der Personen, der hebräischen Wörter, der Bibelstellen und ausgewählter Autoren) erschließen das Arbeitsbuch.

In der Einleitung seines inhaltsreichen, auch formal sorgfältig gearbeiteten Werkes, das den heutigen Stand der oftmals divergierenden atl. Forschung in persönlicher Akzentuierung spiegelt, gesteht Rendtorff freimütig: „Ein Arbeitsbuch muß sich in der Benutzung durch seine Leser bewähren.“ Der Autor darf dieser Bewährungsprobe sehr zuversichtlich entgegensehen.

R. Bohlen, Trier

GEWALT UND GEWALTLOSIGKEIT IM ALTEN TESTAMENT, hrsg. von Norbert LOHFINK. *Quaestiones Disputatae*. Band 96. Freiburg: Herder Verlag 1983. 256 Seiten, kart. 48,- DM.

Durch die gegenwärtige weltpolitische Situation und Diskussion herausgefordert, hat die Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Alttestamentler ihre Tagung des Jahres 1981 dem Themenkreis „Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament“ gewidmet. Sie ließ sich dazu nachhaltig durch die Thesen René Girards („La violence et le sacré“, Paris 1972; „Des choses cachées depuis la fondation du monde“, Paris 1978) provozieren. Die anläßlich der Tagung – sie fand in Neustift bei Brixen statt – entstandenen Referate und Arbeiten hat Norbert Lohfink in der Reihe „Quaestiones Disputatae“ herausgegeben, um einen über die Zahl der Fachexegeten hinausgehenden Leserkreis anzusprechen.

Der einleitende Beitrag des Herausgebers sucht erstmals einen Überblick über Forschungslage und Diskussionsstand über „Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung“ (S. 15 – 50) zu geben; ein umfangreicher Abschnitt dieses Berichtes ist der durch René Girard ausgelösten Diskussion gewidmet (S. 41 – 48). Die drei folgenden Arbeiten – Referate der Tagung – wenden sich innerhalb des eingangs ausgegrenzten Problemfeldes drei Einzelfragen zu: Norbert Lohfink, „Die Schichten des Pentateuch und der Krieg“ (S. 51 – 110); Lothar Ruppert, „Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt“ (S. 111 – 158); Ernst Haag, „Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt“ (S. 159 – 213). Einen Rückblick auf die Tagung versucht der Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager, den die Arbeitsgemeinschaft als den bedeutendsten theologischen Weiterführer Girards zur Teilnahme eingeladen hatte: „Eindrücke von einer Begegnung“ (S. 214 – 224).

Nachdrücklich sei auf das von N. Lohfink redigierte Literaturverzeichnis (S. 225 – 247) hingewiesen, da die üblichen bibliographischen Hilfsmittel der Exegese das Thema „Gewalt und Gewaltlosigkeit“ nur mühevoll und unzureichend erschließen. Die detaillierten Angaben sind in forschungsgeschichtlicher Ordnung wie folgt klassifiziert: I. Zu Vokabular und Metaphorik der Gewalt, II. Zu Schlüsseltexten für die Frage nach der Gewalt (u. a. „Gottesknechtslieder“), III. Zu Formen und Gestalten der Gewalt, IV. Literatur um René Girard. Ein Namens- und Schriftstellenregister schließt den sorgfältig betreuten Band ab.

Der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Alttestamentler und ihrem derzeitigen Vorsitzenden, Prof. Dr. Ernst Haag (Trier), ist dafür zu danken, daß hier ein bisher nur unzureichend bearbeitetes Problemfeld atl. Forschung angegangen wurde.

R. Bohlen, Trier

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1984. Kunstleder 32,- DM.

Nachdem Kurt Aland und seine Mitarbeiter im Institut für Neutestamentliche Textforschung an der Universität Münster 1979 das NT Graece, den sog. Nestle-Text, in einer völlig überarbeiteten

26. Auflage herausgegeben haben, legt Prof. Aland nun eine griechisch-lateinische Edition des NT vor. Sie tritt an die Stelle der alten zweisprachigen Nestle-Ausgabe.

Der *griechische Text* bietet den neuesten Stand der (mittlerweile im 7. Druck korrigiert vorliegenden) 26. Auflage des NT Graece. Der *lateinische Text*, in früherer Auflage der Sixto-Clementina (1592) folgend, gibt nunmehr die *Nova Vulgata* wieder. Diese Neubearbeitung der Vulgata wurde vom II. Vatikanischen Konzil angeregt und einer am 25. 11. 1965 gegründeten Kommission übertragen. Deren Aufgabe bestand darin, den vorliegenden Vulgata-Text an Hand der besten kritischen Ausgaben zu revidieren. Nachdem 1969 als erster Band der *Liber Psalmorum* publiziert werden konnte, lag bereits zehn Jahre später die Gesamtausgabe vor: *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio, Typis Polyglottis Vaticanis* 1979. Sie wurde durch die Apostolische Konstitution „*Scripturarum thesaurus*“ vom 25. 4. 1979 als in der katholischen Kirche offiziell anzuwendender Text autorisiert. Die Alandsche Ausgabe berücksichtigt bereits spätere Korrekturen der Päpstlichen Kommission, die in der *Editio typica* von 1979 noch keine Aufnahme finden konnten. (Der lateinische Text der *Nova Vulgata* ist auch in einer Separatausgabe erhältlich: Nestle-Aland, *Novum Testamentum Latine*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1984. Kunstle-der 18, – DM).

Der von Kurt Aland und seinen Mitarbeitern erstellte kritische Apparat zum Text der *Nova Vulgata* bietet die abweichenden Lesarten von Sixto-Clementina, Wordsworth-White (*Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi*, Oxford 1889 – 1954) und der „*Vulgata Stuttgartiensis*“ (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem . . . recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB*, Stuttgart <sup>2</sup>1975). Die umfangreichen Anhänge (I. *Codices Graeci et Latini*; II. *Textuum differentiae*; III. *Loci citati vel allegati*; IV. *Signa, sigla et abbreviationes*) sind aus dem NT Graece übernommen, ebenso die „*Einführung*“ (S. 1\* – 44\*), die Abt Carolus Egger mustergültig ins Lateinische übertragen hat. Neu hinzugefügt wurden vier farbige Landkarten mit englischer Legende.

Allen Mitarbeitern, zumal dem Herausgeber, gebührt wiederum reicher Dank für die entscheidungs- und mühevollen Arbeit am Text des Neuen Testaments.

R. Bohlen, Trier

GESCHICHTE DER JUDEN. Von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart, hrsg. von Franz J. BAUTZ. Beck'sche Schwarze Reihe Band 268. München: Verlag C. H. Beck 1983. 248 S., Pp. 22, – DM.

Der die Geschichte der Juden in segmentierten Überblicken darbietende Band vereinigt die Beiträge einer Sendereihe, die im Herbst 1980 im Hörfunk des Bayerischen Rundfunks ausgestrahlt wurde. Dem die Sendungen betreuenden und nun auch als Herausgeber verantwortlich zeichnenden Redakteur F. J. Bautz ist es in Zusammenarbeit mit dem Kölner Judaisten P. Schäfer gelungen, für die Darstellung der ausgewählten epochalen und thematischen Querschnitte hervorragende Fachleute zu gewinnen: R. Rendtorff („Der Gott der Bibel“), S. Talmon („Exil und Rückkehr“) und P. Schäfer („Juden, Griechen, Römer“) bieten in ihren voneinander unabhängigen Beiträgen ein weitmaschiges aber dennoch sorgfältig geknüpft Netz von Informationen zur biblischen Zeit. P. Navé beleuchtet in erregenden Impressionen das leidvolle Verhältnis von Kirche und Synagoge, während sich A. Morabia der Begegnung der Juden mit der Welt des Islam zuwendet. Dem osteuropäischen Judentum ist die fesselnde Darstellung von M. Riff gewidmet. W. Grab zeichnet den preußisch-deutschen Weg der Judenemanzipation nach, die „nicht von unten erkämpft“, sondern von oben – ohne Mitwirkung der Bevölkerungsmehrheit – gnädig verliehen worden war und deshalb vier Generationen später ungnädig zurückgenommen werden konnte, „ohne auf nennenswerten Widerstand der nichtjüdischen Bevölkerung zu stoßen“ (S. 164). Inwiefern die Geschichte der Verfolgung und Vernichtung der Juden im 19./20. Jh. zugleich die Geschichte ihrer Sammlung und der Verwirklichung eines jüdischen Staates ist, zeigt H. Greive unter der Überschrift „Antisemitismus, Zionismus und Staat Israel“ auf. Ein Gespräch des Groninger Philosophen H. H.

Holz mit dem Schriftsteller Jürgen Thorwald über die Juden in Amerika eröffnet einen lebendigen und kenntnisreichen Einblick in diesen wichtigen Teil der neueren jüdischen Geschichte. Der Ausblick Thorwalds beschließt diese Darstellung der jüdischen Geschichte bis zur Gegenwart: „Nun, die jüdische Geschichte befindet sich heute auf einem Wege der Polarisation zwischen zwei Schwerpunkten: Amerika und Israel, während alles andere von zweitrangiger Bedeutung ist“ (S. 227). Eine von P. Schäfer zusammengestellte Zeittafel sowie 13 Karten, entnommen aus der von H. H. Ben-Sasson herausgegebenen „Geschichte des jüdischen Volkes“ (München 1978 – 1980) bereichern den Band.

R. Bohlen, Trier

TEIFER, Hermann: Israel. Mit dem Westjordanland. Artemis-Cicerone Kunst- und Reiseführer. Zürich/München: Artemis Verlag 1981. 256 S., mit 74 Abbildungen und 52 Zeichnungen, Kaschierter Pappband 29,80 DM.

Hermann Teifer, 1949 in Wien geboren, lebt seit 1976 als freier Übersetzer und Journalist in Israel. Der mehrjährige Aufenthalt im Lande, das Studium der Kunstgeschichte – neben Theaterwissenschaft und Politologie betrieben – und die journalistische Berufserfahrung rüsten den Verfasser bestens zur Erstellung eines „Cicerone“, der zu den Kunstdenkmälern Israels führen möchte.

Teifer überschreibt die beiden Hauptteile seines Kunstführers „Die Kunstdenkmäler von Jerusalem“ (S. 38 – 132) und „Die Kunstdenkmäler Israels und des Westjordanlands“ (S. 133 – 235). Vorangestellt ist ein historischer Abriß, der – wiederum in der bewährten Zweiteilung – eine von der Prähistorie bis zur Gegenwart ausgezogene Skizze der Geschichte des Landes und der Stadt Jerusalem bietet. Der Zielsetzung eines Reiseführers suchen jene Abschnitte gerecht zu werden, die sich auf wenigen Seiten mit den Landschaften und dem Staat, mit seiner Gesellschaft und den Religionen beschäftigen und Vorschläge für Besichtigungen erarbeiten. In der Tat runden die Angaben über die Öffnungszeiten der Museen, Nationalparks und anderer Sehenswürdigkeiten sowie die praktischen Tips den Kunstführer zu einem brauchbaren Reiseführer ab. Ein Verzeichnis ausgewählter Literatur und ein umfassendes Namen-, Orts- und Objektregister erschließen das Buch.

Die weite Definition dessen, was als ‚Kunstdenkmal‘ behandelt wird, umschließt nahezu alle archäologischen und baulichen Objekte, auf die sich die Wißbegierde von Touristen und Pilgern bezieht. Neben ausführlichen Darstellungen einzelner Stätten, oft hervorragend durch Fotos und Grundrisse illustriert (vgl. etwa zu Betlehems Geburtsbasilika S. 134 – 139), finden sich Passagen, deren Ausführungen sich offenkundig am allgemeinen Informationsbedürfnis des nicht ausschließlich kunsthistorisch orientierten Besuchers ausrichten (vgl. z. B. S. 115 – 120: Jerusalem nördlich bzw. westlich der Altstadt). Überhaupt wird sich der Leser immer wieder des Doppelcharakters der Darstellung vergewissern können, die in sich das Anliegen eines Kunst- und eines Reiseführers vereint. Begrüßenswert sind u. a. die Orientierungspläne und Leitfäden für den Besuch des Rockefeller-Museums (S. 112 – 114), des Israel-Museums (S. 121 – 124) und des Jerusalem-Modells (S. 127 – 129). Auswahl und Wiedergabe der Fotos, alle in schwarz-weiß, sowie die reichliche Beigabe klarer Grundrisse und Übersichtspläne verdienen höchste Anerkennung.

R. Bohlen, Trier

GRANFIELD, Patrick: Das Papsttum. Kontinuität und Wandel. Aus dem Amerikanischen von Siegfried A. Schulz unter Mitarbeit von Lucia Scherzberg. Münster: Aschendorff-Verlag 1984. 292 Seiten, Ln. 39, – DM.

G., ein amerikanischer Benediktiner und Professor an der katholischen Universität in Washington, gliedert sein Buch in acht Kapitel. Zuerst weist er auf entscheidende Übergänge in der Papstgeschichte hin. Dann formuliert er die Hauptargumente gegen das Papsttum. Danach



untersucht er den geschichtlichen und theologischen Hintergrund des monarchischen Papsttums. Weiter beleuchtet er das Ideal und die Realisierung der Kollegialität (Der Papst als Mitbischof). Sodann betrachtet er den Papst in ökumenischer Sicht. Ferner erörtert er die Wahl des Papstes und nennt dabei auch die wünschenswerten Eigenschaften künftiger Kandidaten. Alsdann prüft er die Amtsniederlegung und die Absetzung eines Papstes. Schließlich widmet er sich dem Amt des Papstes unter Johannes Paul II., indem er vor allem die wichtigen Anliegen des gegenwärtigen Papstes darstellt. Es folgen noch ein Verzeichnis der Päpste, eine Auswahlbibliographie zu den acht Kapiteln, deutschsprachige Werke, die im Text nicht zitiert sind, und ein Register.

G., dessen Ausführungen den Kirchenhistoriker, den Kanonisten, den Fundamentaltheologen und den Ökumeniker interessieren, plädiert engagiert, aber auch umsichtig und realistisch, für ein neugeformtes Papsttum: kollegial (Hauptanliegen), ökumenisch, pastoral, aufs Dienen ausgerichtet und den Zeichen der Zeit verständnisvoll gegenüberstehend. In manchen Punkten wird man die Akzente auch anders setzen können. G. verrät weder einen antirömischen Affekt noch einen unangebrachten Papstkult. Eigens zitiert sei die Bemerkung: „Bevor es zu einer Entscheidung im Fall Hans Küng kam, arbeitete der Papst eng mit der Deutschen Bischofskonferenz und mit Küngs eigenem Bischof der Diözese Rottenburg/Stuttgart zusammen“ (S. 235).

Die Stelle Lk 22, 32 wird auf dem Vaticanum I nicht im Kapitel über die Einsetzung des Primates angeführt (DS 3053), sondern in dem Kapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit (DS 3070) (vgl. dazu S. 122/123). Im Deutschen ist zu beachten, daß „reformiert“ nicht dasselbe bedeutet wie „reformatorisch“ (vgl. z. B. S. 121).

H. Schützeichel, Trier

DELP, Alfred: Gesammelte Schriften, hrsg. von Roman BLEISTEIN. Band IV: Aus dem Gefängnis. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht 1984. 463 Seiten, geb., Subskriptionspreis 52,- DM.

Mit diesem Band ist die Ausgabe der „Gesammelten Schriften“ des von den Nationalsozialisten am 2. Februar 1945 hingerichteten Jesuitenpaters Alfred Delp abgeschlossen. Der erste Band (Geistliche Schriften) erschien 1982. Der zweite (Philosophische Schriften) und dritte (Predigten und Ansprachen) folgten 1983. Der hier vorliegende vierte Band (Aus dem Gefängnis) bietet nach einer Einleitung des Herausgebers Roman Bleistein Briefe und Notizen, Meditationen, Reflexionen über die Zukunft und Ausarbeitungen, die der Vorbereitung der Verteidigung vor dem Volksgerichtshof dienten und die auch Reflexionen über Delps Engagement im Kreisauer Kreis bringen. Im Anhang finden sich Texte zu den Beratungen des Kreisauer Kreises, das Urteil des Volksgerichtshofes über „die Kreisauer“ vom 11. Januar 1945 und Briefe Helmuth J. von Moltkes an Alfred Delp im Gefängnis Tegel. Eine Bibliographie und ein Personen- und Sachregister (zu allen vier Bänden) beschließen das Werk. Was das vorgestellte Buch vor allem empfehlenswert macht, ist das in ihm enthaltene intensive Glaubenszeugnis im Angesicht des Todes.

H. Schützeichel, Trier

HANDBUCH DES KATHOLISCHEN KIRCHENRECHTS, hrsg. von Joseph LISTL, Hubert MÜLLER, Heribert SCHMITZ. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983. 1211 Seiten, Ln. 98,- DM.

Das Handbuch ist ein Gemeinschaftswerk, an dem 46 Fachvertreter der katholischen Kirchenrechtswissenschaft aus Deutschland, Österreich, der Schweiz und Spanien mitgearbeitet haben. Es ist im deutschen Sprachraum der gediegenste und umfassendste Gesamtkommentar zum neuen kirchlichen Gesetzbuch, das am 27. November 1983 in Kraft trat. Trotz seines wissenschaftlichen Niveaus bietet das Buch in allgemeinverständlicher Weise erschöpfende Auskunft über die geltende kirchliche Rechtsordnung sowie über das Verhältnis von Kirche und Staat. Ein ausführliches Sachwortregister ermöglicht es auch dem überlasteten Seelsorger, sich hier rasch und hinreichend zu informieren.

H. Socha SAC, Trier

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- AUF DER MAUR, Hansjörg: Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Gottesdienst der Kirche Teil 5. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983, 230 Seiten, kart. 24,80 DM.
- AUS DER LUTHERFORSCHUNG. Drei Vorträge. Hrsg. von der gemeinsamen Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Gerda Henkel-Stiftung. Opladen: Westdeutscher Verlag 1983, 64 Seiten, kart. 19,80 DM.
- BAADTE, Günter/BOYENS, Armin/BUCHENDER, Ortwin (Hrsg.): Frieden stiften. Die Christen zur Abrüstung. Eine Dokumentation. Beck'sche schwarze Reihe Band 287. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1984, 248 Seiten, Pp. 16,80 DM.
- BÜHLMANN, Walbert: Weltkirche. Neue Dimensionen. Modell für das Jahr 2001. Graz: Styria-Verlag 1984, 247 Seiten, kart. 29,80 DM.
- CARMIGNAC, Jean: La naissance des Evangiles Synoptiques. Paris: O.E.I.L. 1984, 104 Seiten, kart.
- DELPE, Alfred: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Roman Bleistein. Band IV: Aus dem Gefängnis. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht 1984, 463 Seiten, geb. Subskriptionspreis 52,- DM.
- DITTRICH, Bernhard: Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio. Erfurter Theologische Studien Band 51. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1983, 228 Seiten.
- DONNER, Herbert: Die Verwerfung des Königs Saul. Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Band XIX, Nr. 5. Wiesbaden: Franz-Steiner-Verlag 1983, 38 Seiten, kart. 18,- DM.
- DREYFUS, François: Jésus savait-il qu'il était Dieu? Paris: Les Éditions du Cerf 1984, 144 Seiten.
- FESTSCHRIFT Weihbischof Dr. Alois Stöger zur Vollendung seines 80. Lebensjahres. Hrsg. vom Professorenkollegium der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Pölten. St. Pölten: Verlag Niederösterreichisches Pressehaus 1984, 288 Seiten, 260,- öS.
- FRANZ, Albert: Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie. Eichstätter Studien. Neue Folge Band XVIII. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983, 388 Seiten.
- FRIELING, Reinhard (Hg.): Die Kirchen und ihre Konservativen. „Traditionalismus“ und „Evangelikalismus“ in den Konfessionen. Bensheimer Hefte. Hrsg. vom Evangelischen Bund Heft 62. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984, 120 Seiten.
- FRONZEK, Klaus: Kirchliche Leitungstätigkeit. In der katholischen Pastoraltheologie der Deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian Pittroff (1739 – 1814). Erfurter Theologische Studien Band 50. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1983, 280 Seiten.
- GRAU, Engelbert OFM: Der heilige Franziskus und die soziale Frage. München: Verlag Dr. Peter Glas 1984, 31 Seiten, Pp. 3,20 DM.
- HANDBUCH DES KATHOLISCHEN KIRCHENRECHTS. Hrsg. von Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983, 1211 Seiten, Ln. 98,- DM.

- KETT, Franz/GRÄSKE, Klaus: Gott befreit durch Jesus Christus, Teil 2 Kindergottesdienste. München: Don-Bosco-Verlag 1984, 136 Seiten, kart. 24,80 DM.
- KNOCH, Otto: Wer Ohren hat, der höre. Die Botschaft der Gleichnisse Jesu. Werkbuch zur Bibel. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1983, 348 Seiten, 32, – DM.
- KÜHSCHELM, Roman: Jüngerverfolgung und Geschick Jesu. Eine exegetisch-bibeltheologische Untersuchung der synoptischen Verfolgungsankündigungen Mk 13, 9–13 par und Mt 23, 29–36 par. Österreichische Biblische Studien Band 5. Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1983, 337 Seiten, kart. 49,50 DM.
- LÉON-DUFOUR, Xavier: Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1983, 408 Seiten, 39, – DM.
- MIKAT, Paul: Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur – Zur Stellung des westgotisch-arianischen Episkopates nach der Konversion von 587/89. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 268. Opladen: Westdeutscher Verlag 1984, 42 Seiten, kart. 12, – DM.
- NESTLE, Eberhard und Erwin/ALAND, Kurt und Barbara: Novum Testamentum Graece et Latina. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1984, 779 Seiten, Kunstleder 32, – DM.
- O'MEARA, Thomas Franklin O.P.: Theology of Ministry. New York/Ramsey: Paulist Press 1983, 211 Seiten, Pp. 11,95 \$.
- POPP, Georg: Gott läßt sich finden. Die Gotteserfahrung des Mose und seiner Vorfahren. Luzern: Rex-Verlag 1984, 128 Seiten, br. 9,80 DM.
- RUCKSTUHL, Eugen/NIEDERBERGER, Oskar: Schöpfen aus biblischen Quellen. Zugänge zu den Briefen des Neuen Testaments. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1983, 284 Seiten, 29,80 DM.
- SIEBEN, Hermann Josef: Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521). Frankfurter Theologische Studien Band 30. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1983, 296 Seiten, 60, – DM.
- SULLIVAN, Francis A.: Die Charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele. Graz: Styria-Verlag 1984, 176 Seiten, kart. 24,80 DM.
- WEGER, Karl-Heinz: Wege zum theologischen Denken. Wie kann man Glaubensaussagen aus Erfahrung klären? Herderbücherei, Band 970. Freiburg i. Br.: Verlag Herder 1984, 128 Seiten, 7,90 DM.
- WESTERMANN, Claus: Ausgewählte Psalmen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984, 212 Seiten, kart. 24, – DM.
- ZUMKELLER, Adolar O.S.A.: Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors Johannes Zachariae O.S.A. († 1428). Cassiciacum Band 34. Würzburg: Augustinus-Verlag 1984, 206 Seiten, ca. 75, – DM.

## Editionen

**Klaus Beyer**

### **Die aramäischen Texte vom Toten Meer**

samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. 1984. 779 Seiten, Leinen DM 240,-

Die Einleitung ist eine Art Handbuch des Aramäischen. Der Textteil vereinigt in neuer Lesung alle erhaltenen aramäischen Texte in Palästina vom 2. Jh. v. Chr. bis zum 7. Jh. n. Chr. Die Grammatik behandelt Schreibung und Formenbildung. Das Wörterbuch bietet den gesamten bekannten palästinisch-aramäischen Wortschatz der Jahrhunderte um Christi Geburt. Die deutsch-aramäische Wortliste erschließt das Wörterbuch.

**Makarios-Symeon**

### **Epistola magna**

Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa »De instituto christiano«. Hrsg. von Reinhart Staats. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. III/134). 1984. 195 Seiten, geb. ca. DM 136,-

Ziel der Arbeit ist es, den Wert der Epistola magna und des von ihr abhängigen Traktates Gregors von Nyssa »De instituto« für verschiedene Disziplinen aufzuschließen, besonders für die am Messalianismus und an der Theologie der Kappadozier interessierte Patristik.

*Inhaltsübersicht:* Einleitung: Forschungsstand und Editions Aufgabe; Die Handschriften und gedruckten Exzerpte der Epistola magna; Inhalt und Aufbau der Epistola magna; Zur äußeren Gestaltung vorliegender Edition; Quellen- und Literaturangaben; Sigla der Handschriften und Abkürzungen / Makarios-Symeon »Epistola magna« und Gregor von Nyssa »De instituto christiano« / Register

**Vandenhoeck & Ruprecht**

**Göttingen und Zürich**





# Aus der Produktion des ERICH WEWEL VERLAGES

Konrad Baumgartner /  
Hubert Brosseder  
(Herausgeber)

## **Kasualpredigten 1**

Sonderheft der Zeitschrift  
DER PREDIGER UND KATECHET.  
Enthält über 80 Predigten.  
207 Seiten, DM 12,80  
**Bestell-Nr. 57**

Konrad Baumgartner /  
Hubert Brosseder  
(Herausgeber)

## **Kasualpredigten 2**

Behandelt in Fortsetzung des ersten  
Kasualheftes folgende Themen:  
Kirchliche Feste, Kirchliche Berufe,  
Ökumene, Fasching/Karneval, Sport-  
fest, Tierschutztag und vieles  
andere mehr.

219 Seiten, DM 14,80  
**Bestell-Nr. 72**

Konrad Baumgartner

## **Kasualpredigten 3**

Im vorliegenden Heft wird der drin-  
gende Wunsch vieler Prediger und  
Seelsorger erfüllt:

Predigten zu besonderen An-  
lässen in der Gemeinde  
(Taufe, Trauung, Beerdigung,  
Erstkommunion, Priesterweihe  
u. ä.), aber auch zu weltlichen  
Predigtanlässen (Schützen-  
fest, Feuerwehr, Jubiläen u. a.).

272 Seiten, DM 15,80  
**Bestell-Nr. 73**

Joseph Kardinal Ratzinger

## **Dogma und Verkündigung**

458 Seiten, DM 22,-

Der Autor schuf eine klar konzipierte  
Synthese aus der modernen Welt des  
Christen von heute und der Kirche als  
Ort der Verkündigung.

**Bestell-Nr. 50**

Erich Garhammer

## **Liturgisches ABC**

Texte zum Gottesdienst für  
alle Sonn- und Feiertage der drei  
Lesejahre

288 Seiten, DM 28,-

Das Buch bietet für alle Sonn- und  
Feiertage der drei Lesejahre eine  
fertige Statio, Fürbitten und  
Meditationstexte. Eine wertvolle  
Hilfe für eine lebendige und  
abwechslungsreiche Gestaltung der  
Liturgie. Dieses Buch ist eine  
Weiterführung der bewährten Litu-  
rgischen Texte zum Gottesdienst  
des PREDIGER UND KATECHET.

**Bestell-Nr. 92**

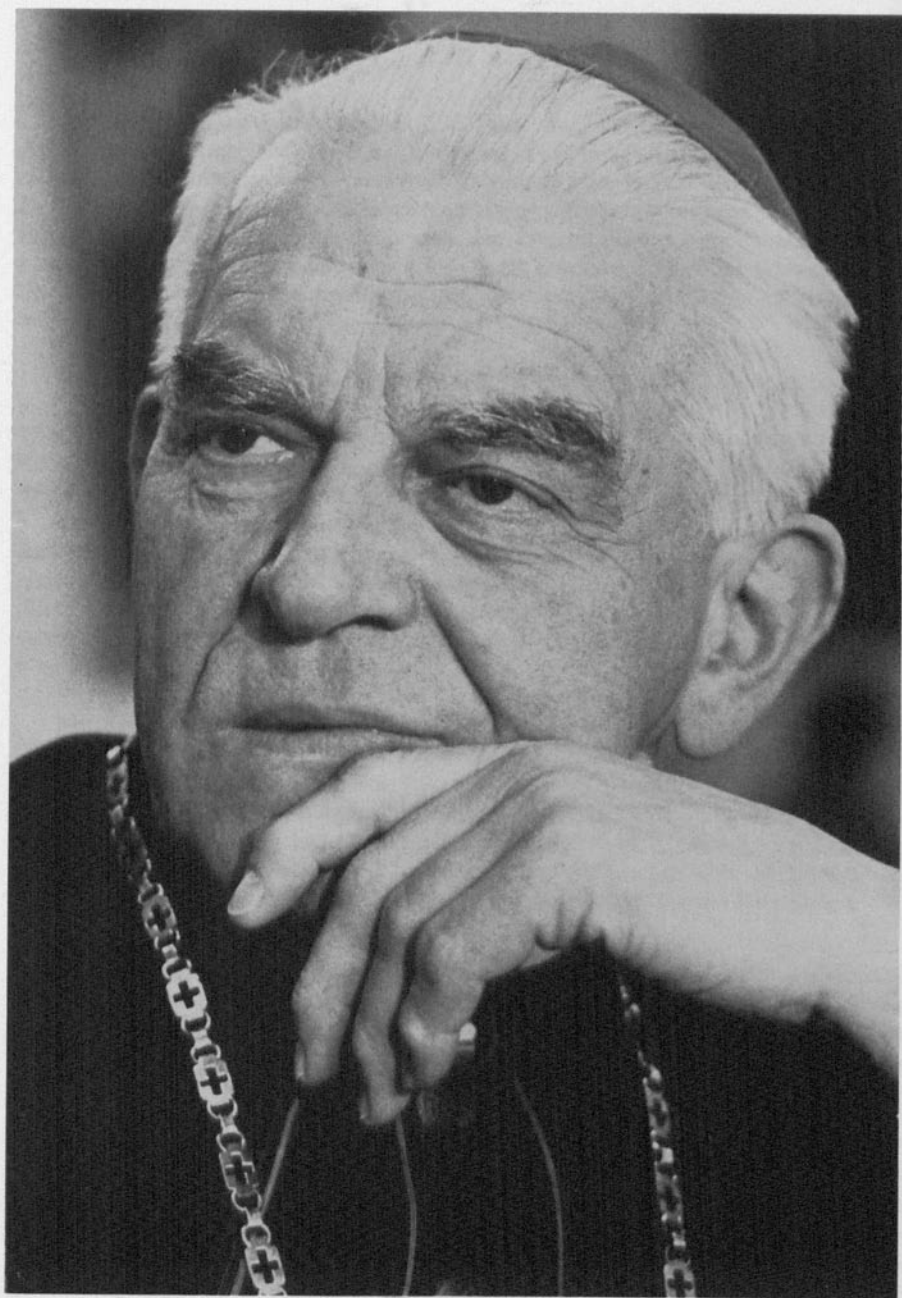
Willibald Kammermeier

## **Wort des lebendigen Gottes**

Gedanken zu den Sonntags- und  
Festtagslesungen des Kirchenjahres.  
256 Seiten DM 15,80

**Bestell-Nr. 82**

ERICH WEWEL VERLAG · ANZINGER STRASSE 1 · 8000 MÜNCHEN 80



*Bischof Dr. Bernhard Stein*



## Vorwort

Im Herbst dieses Jahres sind es 200 Jahre her, daß in Trier im Rahmen der Ausbildung künftiger Seelsorger erstmals eine Vorlesung unter dem Titel „Pastoraltheologie“ gehalten wurde, einer damals gerade neu entstandenen theologischen Disziplin, aus der in der Folgezeit noch einmal drei weitere hervorgegangen sind: die der Religionspädagogik, der Homiletik und der Liturgiewissenschaft. Jede dieser vier pastoralen Disziplinen hat sich inzwischen derart bewährt, daß sie ihren festen Platz in der Theologenausbildung gefunden hat und aus dem Kanon der Fächer schlechterdings nicht mehr fortzudenken ist.

Bei der Bedeutung, die dieser gesamte Bereich der Praktischen Theologie speziell in der Tradition des Trierer Theologiestudiums gewonnen hat, lag es nahe, die 200. Wiederkehr des Gründungsjahres der pastoralen Disziplinen zum Anlaß für einen Rückblick auf die damaligen Anfänge zu nehmen und ihnen ein ganzes Heft dieser Zeitschrift zu widmen, die mit ihrer ursprünglichen Bezeichnung als „Pastor bonus“ bereits im Titel eine besondere Nähe gerade zu jenem Bereich der Theologie zum Ausdruck brachte. Ein solcher Blick zurück auf die Anfänge bot sich um so mehr an, als gleich der erste Vertreter der Pastoraltheologie in Trier, Dr. Peter Conrad (1745 – 1816), den Inhalt seiner Lehrveranstaltungen in einem zweibändigen Handbuch veröffentlicht hat, in dem 1789 erschienenen „Leitfaden der deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie zu Trier“.

Mit den dort enthaltenen Stoffen und Ansichten befassen sich die vier mittleren Beiträge dieses Heftes, der einzelne jeweils aus der Sicht einer der nunmehr vier pastoralen Disziplinen. Dabei beschränken sich die Autoren freilich nicht auf das rein Historische, es wird immer auch der Brückenschlag zur Gegenwart versucht. Eingeraht sind diese auf die Sache bezogenen Beiträge von zwei biographisch ausgerichteten: einem Überblick über das Leben Conrads und einer Übersicht über die Serie seiner Nachfolger in der Pastoraltheologie und der aus ihr ausgegliederten Disziplinen.

Mit ihren Beiträgen verfolgen die Verfasser und als Herausgeberin dieser Zeitschrift die Theologische Fakultät Trier insgesamt noch ein weiteres Ziel. Sie wollen mit diesem Heft dem langjährigen Trierer Diözesanbischof und Magnus Cancellarius der Fakultät, Bischof Dr. Bernhard Stein, zur Vollendung seines 80. Lebensjahres am 5. September 1984 sowie zum 40jährigen Bischofsjubiläum am 5. November 1984 ihren herzlichen Glückwunsch aussprechen.

Daß diese beiden persönlichen Gedenktage mit dem 200. Jahrestag des Beginns der Pastoraltheologie in Trier zusammenfallen, ist ein zunächst gewiß recht zufälliges Ereignis, aber zugleich doch auch ein glücklicher Umstand, der auf einen der wesentlichen Züge im Lebensbild des Jubilars aufmerksam werden läßt: daß es ihm wie nur wenigen sonst in diesen 200 Jahren vergönnt war, an der Umsetzung der Pastoraltheologie in die konkrete Seelsorge an entscheidender Stelle mitzuwirken.



Näherhin lassen sich zu allen vier Bereichen der Praktischen Theologie besondere Verbindungen erkennen.

So wäre etwa für die Pastoraltheologie im engeren Sinn hinzuweisen auf seine Entscheidungen über neue Strukturen und seelsorgliche Konzepte, auf seine Förderung der Institutionen der Erwachsenenbildung und nicht zuletzt auf seine zahlreichen Visitationen, bei denen er – schon in seiner Zeit als Weihbischof – aus erster Hand den Stand und die Probleme der Seelsorge kennenlernte und mit den Fragen und Nöten vieler Menschen konfrontiert und vertraut wurde, auf die einzugehen ihm je länger je mehr als eine seiner wichtigsten Aufgaben erschienen ist.

Bei der Religionspädagogik wäre vor allem zweierlei zu nennen: seine Bemühungen um die Weiterbildung von Lehrern und Erziehern und die Sorge um die Gründung von Schulen in kirchlicher Trägerschaft. Durch seine Herkunft aus der Familie eines Lehrers war er für diesen Bereich der Seelsorge zeitlebens besonders aufgeschlossen.

Für die Verbindung zur Homiletik steht die Fülle der Predigten, die Bischof Stein im Laufe seines Lebens gehalten hat; er hat wohl in den meisten Kirchen des Bistums gepredigt und allen voran immer wieder im Trierer Dom. Es war ein Dienst der Verkündigung, der durchaus den heutigen Menschen im Blick hatte, aber doch auch genährt war aus tiefen theologischen und biblischen Quellen.

Zur Liturgiewissenschaft war noch einmal ein besonderes Verhältnis gegeben. Als Vorsitzender der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz hat Bischof Stein maßgeblichen Anteil gehabt an der wohl umfassendsten Neugestaltung der Liturgie, die es je in der Geschichte der deutschen Bistümer gegeben hat. Bei der Bewältigung der hier gestellten Aufgaben wird ihm vor allem zugute gekommen sein, daß er sich in seiner noch heute wiederholt zitierten Dissertation mit der biblischen Vorstellung von der Majestas Domini, der Herrlichkeit Gottes, befaßt hat (der Begriff *Kebod Jahweh* und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis. Emsdetten 1939). Schon von daher ist er gewiß nie in Versuchung gewesen, über den vielfältigen Reformen das Eigentliche und Wesentliche der Liturgie zu übersehen: daß sie zunächst und vor allem Gottesdienst sein soll, Lobpreis des Schöpfers und des Herrn der Kirche. Wie sehr er dies selber empfunden hat und zu verwirklichen suchte, war allen erkennbar, die Liturgie mit ihm feiern durften.

Vielleicht war dies der größte pastorale Dienst, den er den Menschen im Bistum Trier und manchen darüber hinaus erwiesen hat: sie in einer Welt, die heute oft als so bedrückend vordergründig erlebt wird, etwas ahnen zu lassen von der Herrlichkeit Gottes. Es ist ein Dienst, den er gottlob auch heute noch zu tun vermag: in jenem höchsten pastoralen Auftrag, der ihm in der Bischofsweihe am 4. November 1944 zuteil wurde – etwa im gleichen Alter, in dem Peter Conrad stand, als er vor jetzt 200 Jahren in Trier die erste Vorlesung über Pastoraltheologie gehalten hat.

Prof. Dr. Helmut Weber  
Rektor der Theologischen Fakultät Trier

# Peter Conrad – der erste Trierer Pastoraltheologe

## Eine Biographie

### 1. *Geburt, Herkunft, Schule*

Am 21. September 1745 wurde dem Nikolaus Conrad, Bürger der kurfürstlichen Amtsstadt Bernkastel, und seiner Frau Anna Catharina geb. Laux das vierte von ihren insgesamt sechs Kindern geboren. Es wurde auf den Namen Peter getauft<sup>1</sup>. Der Vater war gebürtig aus Wadern, Sohn eines dort ansässigen Müllers<sup>2</sup>, und hatte sechs Jahre vor Peters Geburt die aus Bernkastel stammende Anna Catharina Laux geheiratet<sup>3</sup>. Nikolaus Conrads Beruf ist nicht eindeutig zu ermitteln: Er war entweder Krämerhändler oder Drechsler<sup>4</sup>. Peter Conrad ist somit das Kind eines einfachen, aber selbständigen Bürgers eines kurtrierischen Amtsstädtchens mit etwas mehr als 1000 Einwohnern.

Wenn es die finanziellen Mittel der Eltern zuließen, dann war das Sprungbrett für eine höhere Bildung auf dem Land die Lateinschule, wie sie in vielen Orten vom Charakter Bernkastels bestand. Die Bernkasteler Lateinschule wurde von Kapuzinern geführt. Daneben halfen die Kapuziner auch in der Seelsorge aus<sup>5</sup>. In dieser Schule der Kapuziner wird der junge Peter Conrad die ersten Kenntnisse in der lateinischen Sprache erlernt haben<sup>6</sup>.

### 2. *Studium und Ausbildung*

Die Gymnasialstudien, die in der Regel fünf Jahre dauerten und mit der sogenannten Humaniora abschlossen, berechtigten zum Hochschulstudium, das für alle Universitätsfächer mit dem zweijährigen Philosophiestudium einsetzte. Das erste Jahr Philosophie war aufgeteilt in die Fächer Logik, Metaphysik, Ethik und Psychologie, das zweite Jahr diente ganz dem Studium der Physik (Universal- und Partikular-)<sup>7</sup>. Diese

---

<sup>1</sup> Bistumsarchiv Trier (= BATr), Kirchenbuch Bernkastel Nr. 1, 603.

<sup>2</sup> BATr Kirchenbuch Wadern, 69.

<sup>3</sup> BATr Kirchenbuch Bernkastel Nr. 1, 648.

<sup>4</sup> Bernkasteler Steuerlisten aus dem Jahre 1743 nennen zweimal den Namen Nikolaus Conrad, jedoch mit unterschiedlicher Berufsbezeichnung: einmal als Krämer, ein andermal als Drechsler (Stadtarchiv Trier (= StATr) L 10/4, Band 2, 1743, Bl. 2 f., 20, 32, 36).

<sup>5</sup> PH. DE LORENZI, Beiträge zur Geschichte sämtlicher Pfarreien der Diözese Trier. Bd. 1. Trier 1887, 69.

<sup>6</sup> Ausführliche Beschreibung des gymnasialen Schulsystems, speziell bei den Koblenzer Jesuiten, in: J. v. HOMMER, *Meditationes in vitam meam peractam. Eine Selbstbiographie*. Hrsg., übers. u. komm. v. A. THOMAS. Mainz 1976, 40–73.

<sup>7</sup> J. J. BLATTAU, *Statuta Synodalia, Ordinationes et Mandata Archidioecesis Trevirensis*. Band 5. Trier 1846, 121–124 (Nr. 83).

philosophischen Studien konnte Peter Conrad 1763 in Trier mit dem Bakkalaureat abschließen. Ein Jahr später promovierte er zusätzlich zum Magister der Philosophie<sup>8</sup>. In dem folgenden Studienjahr 1764/65 nahm er als Alumne des Lambertinischen Seminars das Studium der Theologie auf<sup>9</sup>. Erst im Schuljahr zuvor war das Kollegium der Theologischen Fakultät zu Trier im Rahmen der vorherrschenden anti-jesuitischen Stimmung um vier zusätzliche Professuren erweitert worden, die mit einem Weltgeistlichen und drei Benediktinern besetzt wurden<sup>10</sup>. Auch für die beiden folgenden Studienjahre ist Conrad im Hörerverzeichnis der Theologiestudenten aufgeführt, jedoch nicht mehr für 1767/68, wo der ganze vierte Jahrgang nicht genannt wird, obwohl alle zwölf Studienplätze, die im Lambertinum für Studenten von nicht-adliger Herkunft zur Verfügung standen, besetzt waren. Auch unter den übrigen Hörern ist er nicht genannt<sup>11</sup>. Ein Studienaufenthalt an einer anderen Universität konnte bisher nicht ermittelt werden.

Bereits in seinem zweiten theologischen Studienjahr war Peter Conrad Opponent bei einer Prüfung über „Theses Theologicae de fide, gratia et merito“ (Juli 1766). Im Februar des darauffolgenden Jahres war er selbst Defendent einiger „Theses ex Sacra Scriptura“<sup>12</sup>. Ob er seine Studien bei den jesuitischen oder den benediktinischen Professoren absolviert hat, ist nicht nachprüfbar.

An Hand der Weiheprotokolle des Erzstifts Trier läßt sich auch Conrads geistlicher Weg nachzeichnen: Tonsur und niedere Weihen im März 1765, Subdiakonat im Juni 1767, Diakonat im Dezember des gleichen Jahres und Priesterweihe am 24. September 1768, gerade 23jährig<sup>13</sup>. Somit hatte er seine grundlegenden philosophischen und theologischen Studien noch vor dem Erlaß der ersten bildungs-, vor allem universitätspolitischen Verordnungen des neuen Kurfürsten und Erzbischofs von Trier, Clemens Wenzeslaus (1768 – 1802), vom Herbst 1768 abgeschlossen<sup>14</sup>. Nach seiner Weihe mag er sich noch einige Zeit zur praktischen Ausbildung in Trier aufgehalten haben, wozu die Verordnung des Kurfürsten für die theologische Fakultät aufforderte und vor allem die Unterweisung und Einübung in den Predigtendienst zählte<sup>15</sup>.

### 3. *Die ersten Dienstjahre als Seelsorger und Lehrer*

Seine ersten seelsorglichen Erfahrungen machte Conrad nachweislich in Bischofshöron, wo er zwei Jahre als Kaplan wirkte<sup>16</sup>. In der Pfarrei mit ihren sechs Filialorten

<sup>8</sup> L. KEIL, Die Promotionslisten der Artisten-Fakultät von 1604 bis 1794. Trier 1926, 51.

<sup>9</sup> Catalogus Auditores Theologiae Treviris 1722 – 1827 (BATr Hs. 188), 163.

<sup>10</sup> Dto., 162; vgl. Landeshauptarchiv Koblenz Best. 1c, Nrr. 12810 und 12831.

<sup>11</sup> Dto., 169, 175, 183 f.

<sup>12</sup> StATr T 350 8°, Nrr. 512 und 568.

<sup>13</sup> BATr Best. 41, Nr. 4 (= Weiheprotokolle 1747 – 1778), Bl. 187, 209, 213, 218.

<sup>14</sup> Blattau 5, 121 – 149, bes. Nrr. 83 und 90.

<sup>15</sup> Blattau 5, 146 – 149 (Nr. 90), bes. 149.

<sup>16</sup> Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800. Hrsg. v. Diözesanarchiv. Trier 1941, 82 f.; Trierische Kronik 1825, 195 f. Was Conrad 1768 bis 1771 gemacht hat, ist derzeit nicht nachweisbar.

waren im Jahre 1773 neben dem Pfarrer und einem Kaplan fünf weitere Geistliche tätig<sup>17</sup>. Im Jahr der Aufhebung des Jesuitenordens, 1773, kam der junge Seelsorger als Professor der unteren Klassen an das Gymnasium zu Trier, „wo er die Humaniora lehrte und vorzüglich Geschichte vortrug“<sup>18</sup>. 1779 – 1782 war er Präfekt und Subregens an dem 1773 gegründeten klementinischen Priesterseminar<sup>19</sup>. In dieser Funktion oblag ihm vor allem die Aufsicht über die Disziplin im Seminar, das gerade erst von dem ehemaligen Noviziatshaus der Jesuiten am Krahn in den neuerrichteten Seminarbau an der Weberbach umgezogen war.

1781 erhielt Conrad eine Präbende als Vikar von Longkamp, 1782 von Monzelfeld<sup>20</sup>. Beide Orte waren zusammen mit Graach Filialen von Bernkastel. Sie wurden von dort aus pastorisiert, weil die drei Präbendaten zur Chorgemeinschaft mit dem Bernkasteler Stadtpfarrer verpflichtet waren. Für die seelsorgliche Arbeit mußten sie zu Fuß zu den Filialorten gehen, wobei der jüngstgekommene Stelleninhaber den am weitest gelegenen Ort (Longkamp) betreute, der mittlere Monzelfeld und der älteste Graach, das Bernkastel am nächsten lag. Starb der Graacher Vikar, so rückten die beiden anderen auf, während Longkamp neu besetzt wurde. So ist leicht erklärbar, wieso Conrad zunächst in Longkamp, dann in Monzelfeld und schließlich, schon ab August 1782, in Graach als Seelsorger genannt wurde. Da er jedoch gleichzeitig Subregens im Priesterseminar war, war er von der Residenzpflicht entbunden. Das Benefizium in Graach besaß er bis 1790<sup>21</sup>.

Conrads Verbindungen zum Schul- und Ausbildungswesen brachen auch nach 1779 nicht ab. So wurde er Mitglied der 1780 errichteten Schulkommission in Koblenz, deren Aufgabe es war, das Volksschulwesen durch eine verbesserte Lehrerausbildung zu reformieren<sup>22</sup>. Gleichzeitig war er einer der beiden Oberrevisoren im Sinne einer Schulaufsicht über die Pfarrschulen zu St. Florin und St. Castor in Koblenz<sup>23</sup>. Als die

<sup>17</sup> BATr. 40/57, Bl. 91 (= Visitationsprotokoll Bischofsdhron v. 7. 9. 1773); PH. DE LORENZI, a. a. O., 105; so noch 1788: vgl. J. J. BIRK, Aufnahme der Pfarreien, . . . im Obererzstift Trier 1788. Trier o. J., 10, 13, 15.

<sup>18</sup> Trierische Kronik 1825, 195; 1821 wurde posthum eine von Conrad verfaßte „Trierische Geschichte bis zum Jahre 1784“ gedruckt (s. Anm. 28).

<sup>19</sup> Weltklerus, 83.

<sup>20</sup> Dto.; F. R. REICHERT, Trierer Seminar- und Studienreform im Zeichen der Aufklärung (1780 – 1785); in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 27 (1975), 131 – 202 bestreitet S. 165 die Residenzpflicht gegen B. FISCHER, F. J. PEY. Trier 1959, 40. Eine Akte aus dem Jahre 1776 bekräftigt zwar die Forderung nach der Anwesenheit als althergebrachte Praxis (LHAko 1c, 11865), bei Conrad wurde jedoch eine Ausnahme gemacht.

<sup>21</sup> Weltklerus, 83; der Hof- und Staatskalender 1790, 72 führt ihn zum letztenmal als „Pastor in Graach“ auf. Das Visitationsprotokoll von Bernkastel von 1789 nennt als Conrads Vertreter in Graach den Priester J. Rapedius (BATr 40/57, Bl. 74 f. und 79; Weltklerus, 269; Birk, 13).

<sup>22</sup> A. SCHÜLLER, Die Volksbildung im Kurfürstentum Trier zur Zeit der Aufklärung. Trier 1914, 64. Von Conrads reger Tätigkeit in der Schulkommission zeugen eine Reihe von Stellungnahmen und Untersuchungsberichten (LHAko 1c 12842 – 12844).

<sup>23</sup> A. SCHÜLLER, 61. Zwei Berichte Conrads „über die zweckmäßigere Einrichtung der Gymnasialgebäulichkeiten zu Koblenz“ und „über den Zustand der Pfarrschulen zu St. Kastor“ vom Juni und August 1784 (LHAko 1c, 12842, 19 – 27).



Schulkommission 1784 die Gründung eines Lehrerseminars in Koblenz vorbereitete, wurde Conrad von den Kommissionsmitgliedern für die Stelle des Religionslehrers vorgeschlagen, jedoch vom Kurfürsten nicht angenommen<sup>24</sup>. Selbst nach 1784, während seiner Lehrtätigkeit in Trier, war Conrad mit Schuldingen betraut: seit 1785 als einer der Prüfungskommissare, denen im Obererzstift die Prüfung der Landschullehrer oblag, und in der Zeit der Reaktion (ab 1789/90) als Verfechter des Einsatzes von Weltgeistlichen als Schullehrer<sup>25</sup>.

Sein vielfältiges Engagement auf dem Gebiet des Schulwesens führte schon am 8. Februar 1782 zu seiner Ernennung zum Regens und Direktor der geistlichen Studienanstalt am Koblenzer Kolleg<sup>26</sup>. Gleichzeitig wurde ihm dort die Professur der erst 1781 neu eingeführten Kirchengeschichte übertragen<sup>27</sup>. Als Historiker war er besonders an der Trierischen Profan- und Kirchengeschichte interessiert. Davon zeugt seine „Trierische Geschichte bis zum Jahr 1784“, die erst 1821 posthum herausgegeben wurde<sup>28</sup>.

Ein weiteres Aufgabenfeld fand Peter Conrad am Offizialat in Koblenz mit seiner Ernennung zum Assessor und geistlichen Rat. Die Ernennungsurkunde des Kurfürsten ist auf den 18. Juli 1782 ausgestellt. Dieser Ernennung ging eine heftige schriftliche Auseinandersetzung des Kurfürsten mit dem Offizialat über die Notwendigkeit einer Neueinstellung von Assessoren voraus<sup>29</sup>.

#### 4. *Regens und Professor für Pastoraltheologie in Trier*

Bereits im Jahre 1780 leitete der Kurfürst eine Reform des gesamten Schul- und Studienwesens ein (vgl. oben: Schulkommission), nachdem erst im Jahre zuvor das klementinische Seminar grundlegend reformiert worden war<sup>30</sup>. Seit dem Spätsommer 1782 wurden die Reformübungen intensiviert. Motor und Strategie dieser Reform war der Geistliche Rat Ludwig Josef Beck, der Leiter der Seminarkommission. Das Ergebnis dieser Reform war ein „systematischer Plan zur Verbesserung des theologischen Studiums“, der zum Beginn des Studienjahres 1784 in Kraft gesetzt wurde<sup>31</sup>. Jedoch ist dieser Plan im Wortlaut nicht mehr auffindbar. F. R. Reichert kommt das Verdienst zu, das Ergebnis dieser Studienreform in einem ausführlichen Aufsatz eruiert zu haben<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> A. SCHÜLLER, 29.

<sup>25</sup> Ders., 102, 144, 151.

<sup>26</sup> Anstellungsbescheid und Instruktion in: LHAko 1c 12843, Bl. 58 – 63. Seine Arbeit nahm er sofort auf (vgl. LHAko 1c 11234, 35).

<sup>27</sup> LHAko 1c 12843, Bl. 62 f.; Weltklerus 83; Trierische Kronik 1825, 195.

<sup>28</sup> Hrsg. v. FR. CHR. HERGET. Hadamar 1821.

<sup>29</sup> LHAko 1c 11234, 33 – 41b.

<sup>30</sup> F. R. REICHERT, a. a. O., 146 – 148.

<sup>31</sup> Ders., 133.

<sup>32</sup> Ders., s. Anm. 20; Hauptquelle ist die Akte „betreffend die Verbesserung der Einrichtungen des Seminarii Clementini in Trier und darüber eingeholte vielfache Gutachten 1782 – 1784“ (LHAko 1c 12824).

Die Reform der theologischen Studien lehnte sich an den Wiener Studienplan des Abtes F. St. Rautenstrauch an, wenn auch mit einigen Abänderungen<sup>33</sup>. Das neue Ausbildungskonzept sollte personell durch die Einstellung eines neuen Regens (bisher: J. Th. Oehmbs) in die Tat umgesetzt werden. Bei der Suche nach einem neuen Regens schlug Statthalter von Kerpen, der die Reform mit unterstützte, den Geistlichen Rat und Regens des Koblenzer Kollegs, Peter Conrad, vor. Die Entscheidung fiel auf ihn gegen die drei Mitbewerber Pfarrer Konrad Braun aus Aschaffenburg, Pfarrer Jakob Mollier aus Anholt und Pfarrer Ludwig Bertrand Prestinary aus Trier-St. Gangolph<sup>34</sup>. Am 22. August 1784 reichte er – wie seine drei Mitbewerber – bei der Seminarkommission ein Gutachten mit seinen Vorstellungen über die Einrichtung des Seminars ein<sup>35</sup>. „Mit diesem ausführlichen und gründlichen Gutachten verriet Conrad nicht nur Eifer und Interesse an der Sache, sondern auch besondere Vertrautheit mit den Trierischen Belangen und eine intime Kenntnis der bisher angestellten Überlegungen<sup>36</sup>.“ Zunächst nur für ein Jahr angestellt, wurde unter seiner Leitung das neue Studienjahr am 15. November 1784 eröffnet.

Schon im Dezember 1782 hatte Beck die Aufgaben eines Regens in einem Gutachten umrissen: dazu gehörte, daß „ein ‚geschickter und in der Seelsorge wohlerfahrener Regens‘ sie (d. i. die Alumnen) in ihre pastoralen Aufgaben einführt, wozu im einzelnen gezählt wird: Verwaltung der Sakramente, Krankenbesuch, Schule, Katechese, Send halten und Geschäftsstil<sup>37</sup>.“ Darüber hinaus zog die Orientierung am Wiener Plan eine verstärkte Betonung der praktischen Ausbildung der zukünftigen Seelsorger nach sich, wie sie sich in den österreichischen Landen vor allem in der Errichtung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin manifestierte<sup>38</sup>. Beides, die Ausbildung in der Seelsorge durch den Regens und die Errichtung der Pastoraltheologie, verband man in Trier dadurch, daß dem Regens das Lehramt der Pastoraltheologie zugeschrieben wurde. Somit ist das Jahr 1784 das Geburtsjahr der Pastoraltheologie in Trier, und Peter Conrad ihr erster professoraler Repräsentant.

Peter Conrad blieb Regens und Professor der Pastoraltheologie bis zum Ende der alten Zeit, das heißt formal bis zur Aufhebung des Studienbetriebes und des Seminars im Jahre 1798 durch die Franzosen. Einige Stationen im Laufe seiner 14jährigen Tätigkeit in den beiden Ämtern sollen angedeutet werden:

#### – Kampf um Anerkennung als Professor der Pastoraltheologie

Schon bei den vorbereitenden Arbeiten der Seminarkommission zur Reform des theologischen Studiums zeigten sich erhebliche Widerstände des Kollegiums der

<sup>33</sup> F. S. RAUTENSTRAUCH, Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden. Wien 1782.

<sup>34</sup> F. R. REICHERT, a. a. O., 160 – 165.

<sup>35</sup> LHAKo 1c 12824, Bl. 294 – 303; Text abgedruckt bei Reichert, 165 – 173.

<sup>36</sup> F. R. REICHERT, a. a. O., 173.

<sup>37</sup> Ders., 150 f.; LHAKo 1c 12824, Bl. 8.

<sup>38</sup> F. DORFMANN, Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung. Wien/Leipzig 1910.

Theologischen Fakultät der Universität Trier<sup>39</sup>. Die Wolken, die vor den Professoren aufzogen, schienen für sie selbst wenig Heilvolles zu verheißen, obwohl der Stellenplan, der für die Durchsetzung der Reform vorgesehen war, nur eine Entlassung vorsah<sup>40</sup>. Dennoch hatte Conrad als Vertreter einer völlig neuen, in dieser Form bisher geschichtslosen Universitätsdisziplin – u. a. mit dem Novum, daß die Landessprache die Unterrichtssprache war – Schwierigkeiten, von den übrigen Lehrpersonen als ordentlicher Ordinarius der Theologischen Fakultät anerkannt zu werden. Diese Schwierigkeit ist zugleich ein Hinweis auf die negative Beurteilung des Wissenschaftscharakters der Pastoraltheologie durch die damalige herkömmliche Theologie<sup>41</sup>. Erst im Laufe des Jahres 1788 wurde dieser Konflikt gelöst: am 6. März schrieb Conrad einen Brief an die Professoren der Theologischen Fakultät, in dem er „in der Eigenschaft eines promovierten Doktors der Theologie und wirklichen Lehrers der Pastoraltheologie meine Aufnahme in gedachte Fakultät und Universität, samt dem Genuße aller Rechte, Vorteile und Vorzüge hiermit an dem Feste des h. Thomas Aquinas ansinnen“ wollte<sup>42</sup>. Während er bis 1788 im kurfürstlichen Hof- und Staatskalender als „Lehrer der Pastoraltheologie“ bei dem Personal des Priesterseminars genannt worden war, stand er in dem Kalender von 1789 erstmals unter den Professoren der Theologischen Fakultät an der Universität<sup>43</sup>.

#### – Vorlesungszeiten und erstes Lehrbuch

Trotz der Schwierigkeiten um seine Anerkennung als ordentlicher Professor der Theologischen Fakultät begann Conrad im Studienjahr 1784/85 mit den Vorlesungen in Pastoraltheologie; sie fanden montags, mittwochs und freitags von 15 – 16 Uhr für die Alumnen des vierten (= letzten) theologischen Studienjahres statt<sup>44</sup>. Die Pastoraltheologie (wie überhaupt die ganze 1784er Studienreform) wurde also nicht (wie in Wien und in anderen Studienorten in den Jahren zuvor) schrittweise, sondern im ganzen und für alle vier Jahrgänge gleichzeitig eingeführt. Allerdings wurde im Gegensatz zum Wiener Plan die Predigtausbildung („Geistliche Beredsamkeit“) aus dem Stoffplan der Pastoraltheologie ausgegliedert und den Dompredigern Johannes Queng und Peter Rosen aufgetragen, die ihre Tätigkeit aber erst zum Studienjahr 1785/86 aufnahmen. Im gleichen Studienjahr wurde für die französischsprachigen Studenten ein eigener Lehrer der Pastoraltheologie, Michael Brede, eingestellt<sup>45</sup>.

Als Handbuch für die deutschsprachigen Vorlesungen Conrads diente Pittoffs Vorlesebuch, wie Conrad in seinem Gutachten vom August 1784 selbst vorgeschlagen

<sup>39</sup> F. R. REICHERT, a. a. O., 146, 148; LHAKo 1c 12824, Bl. 160.

<sup>40</sup> Ders., 177 f.

<sup>41</sup> Vgl. zu diesem Problem: H. SCHUSTER, Die praktische Theologie als wissenschaftliche theologische Lehre über den je jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche. Diss. msch. Innsbruck 1962; R. FÜGLISTER, Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin. Basel 1951; E. WEINZIERL/ G. GRIESL (Hrsg.), Von der Pastoraltheologie zur praktischen Theologie. Salzburg/ München 1975; F. KLOSTERMANN/ J. MÜLLER, Pastoraltheologie. Wien 1979.

<sup>42</sup> StATr T 29, Band 1, Nr. 11.

<sup>43</sup> Hof- und Staatskalender 1788, 30 und 163 f.; 1789, 30 und 164.

<sup>44</sup> Catalogus . . . , 284; F. R. REICHERT, a. a. O., 197.

<sup>45</sup> Catalogus . . . , 292.

hatte und die Akten es bestätigen<sup>46</sup>. Jedoch gab es anfängliche Schwierigkeiten mit der Besorgung des Handbuchs und dem notwendigen Hörsaal, weswegen die ersten pastoraltheologischen Vorlesungen erst einige Wochen nach Semesterbeginn stattfinden konnten<sup>47</sup>.

– Entstehung des „Leitfadens“

Bereits in seinem Gutachten vom August 1784 hatte Conrad bezüglich des Inhalts und der Quellen der von ihm zu dozierenden Pastoraltheologie darauf hingewiesen, daß man „alle Rücksicht auf die Trierische Agenda und andere Erzbischöfliche Verfügungen wie auch auf jene der Trierischen Provinzial- und Dioezesan-Kirchenversammlungen zu machen“ habe<sup>48</sup>. Drei Monate nach Studienbeginn, am 24. Februar 1785, schrieb er an den geistlichen Rat Beck, er bemühe sich darum, für die Pastoraltheologie an Stelle des bisherigen Lehrbuchs (d. i.: Pittroff) „ein Vorlese-Buch zu fertigen, und dabei besonders die Erzbischöflich-trierischen Verordnungen zu benutzen“<sup>49</sup>. Am 7. April wiederholte er sein Ansinnen in einem Brief an Beck mit den Worten: „Inzwischen werde ich doch meinem Versprechen, ein Vorlesebuch über die Pastoraltheologie nach unserer Diözesanverfassung zu verfertigen, getreu bleiben“<sup>50</sup>. Im weiteren Verlauf seines Briefes konkretisierte er seine Pläne und legte bereits ein grobes Grundraster für das Lehrbuch vor. Am 3. Dezember 1785 berichtete er an Beck, er wolle, „zu Ende dieses Monats eine starke Sammlung Erzbischöflich-trierischer Verordnungen, die in das Seelsorger-Amt einschlägig sind, zu höchsten Händen überreichen. Sie sollen als Vorläufer zur Pastoraltheologie dienen“<sup>51</sup>. In einer Sitzung der geheimen Konferenz lobte der Kurfürst das Bemühen Conrads um ein eigenes Lehrbuch und befahl, „daß er (d. i. Conrad) schon in diesem Kurs das entworfene Skelett zum Grunde seiner Vorlesungen um so mehr legen solle, als die gänzliche Ausarbeitung desselben, sobald es dessen übrigen Geschäften erlauben, gewärtigt wird“<sup>52</sup>. Den Inhalt seines Lehrbuches konnte Conrad also bereits im Studienjahr 1787/88 dozieren. Das erwähnte „Skelett“ erschien 1788 im Druck<sup>53</sup>, 1789 folgte der Druck der ausgearbeiteten Pastoraltheologie, kurz „Leitfaden“ genannt, in zwei Bänden<sup>54</sup>.

<sup>46</sup> F. CHR. PITTROFF, Anleitung zur praktischen Gottesgelahrtheit nach dem Entwurf der Wiener Studienverbesserung. 4 Bände. Prag 1778 – 1780; vgl. F. R. REICHERT, a. a. O., 169; LHAko 1c 12825, Bl. 4.

<sup>47</sup> LHAko 1c 12824, Bl. 362.

<sup>48</sup> F. R. REICHERT, a. a. O., 169.

<sup>49</sup> LHAko 1c 12825, Bl. 4.

<sup>50</sup> LHAko 1c 12825, Bl. 9.

<sup>51</sup> LHAko 1c 12825, Bl. 18 f.

<sup>52</sup> LHAko 1c 10062, § 606.

<sup>53</sup> Skizze der Pastoraltheologie für das Trierische Erzstift, zur öffentlichen Prüfung der Kandidaten im Jahre 1788. O. Verf. Trier o. J.

<sup>54</sup> P. CONRAD, Leitfaden der deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie zu Trier. 2 Bände. Trier 1789. – Verf. arbeitet im Rahmen einer Dissertation an einer ausführlichen Untersuchung über die Errichtung der Pastoraltheologie an der alten Universität Trier und das Lehrbuch Conrads. Zum Inhalt des Lehrbuchs vgl. die Aufsätze dieses Heftes.



Die Berufung Conrads zum Regens und Professor der Pastoraltheologie bedeutete zugleich eine Auszeichnung durch seinen Landesherrn, Kurfürst und Erzbischof Clemens Wenzeslaus. Das positive Verhältnis zwischen beiden sollte sich in einer Reihe von Gunsterweisen seitens des Kurfürsten ausdrücken. So wurde Conrad zunächst zum Assessor am Generalvikariat in Trier ernannt<sup>55</sup>. In seinem Doppelamt, das er zunächst nur für die Dauer eines Jahres übernommen hatte, wurde er zuungunsten der ihm in Aussicht gestellten Stelle als Stadtpfarrer von Bernkastel für die weitere Zeit belassen<sup>56</sup>. Am 1./2. September 1785 wohnte der Kurfürst den öffentlichen Prüfungen am Priesterseminar mit voller Zufriedenheit bei und stellte selbst „einige Fragen über die Pastoraltheologie“<sup>57</sup>. Die Zufriedenheit des Landesherrn über Conrads „Fleiß und Eifer“ schlug sich in einer Erhöhung des jährlichen Gehalts auf 500 Gulden ab 1. Januar 1788 nieder<sup>58</sup>. Schon vorher, 1786, war er zum außerordentlichen Kanoniker am Stift St. Simeon in Trier ernannt worden<sup>59</sup>. Das ausgesprochen gute Verhältnis zwischen Conrad und dem Kurfürsten wurde im Winter 1788/89 durch einen Konflikt jäh gestört, der beinahe zur Entlassung des Regens geführt hätte<sup>60</sup>. Anlaß für dieses Zerwürfnis waren zwei Dispensen, die der Kurfürst zwei Alumnus des Seminars ohne vorherige Absprache mit Conrad gewähren wollte. Beide waren auf diese Dispens angewiesen, um vorzeitig die ihnen verliehenen Kanonikerstellen am Simeonstift antreten zu können. Der Konflikt erhielt seine Würze allerdings dadurch, daß Conrad ebenfalls darauf wartete und damit rechnete, die ihm bereits 1786 verliehene Stelle antreten zu können, nachdem sie nun frei geworden war. Er befürchtete, trotz seiner drei Karenzjahre durch die Bevorzugung der beiden anderen Anwärter „auf immer“ von der Stelle ausgeschlossen zu sein, zumal er bereits im 44. Lebensjahr stehe<sup>61</sup>. Über diese Vorgänge beklagte er sich bitter beim Kurfürsten<sup>62</sup>. Der Kurfürst reagierte verärgert und wollte seinen Regens in Ungnade entlassen, wozu das Entlassungsschreiben schon konzipiert war<sup>63</sup>. Nur mit Mühe konnte der Konflikt durch mehrere Mittler gelöst werden, so daß Conrad weiter im Amt bleiben konnte<sup>64</sup>. „Es scheint nicht ausgeschlossen, daß dieser deutliche Klimawechsel mit dem allgemeinen Wandel von Clemens Wenzeslaus in der Einschätzung der

<sup>55</sup> LHAKo 1c 11235, Bl. 18 (Ernennungsurkunde v. 23. 9. 1785).

<sup>56</sup> LHAKo 1c 12825, Bl. 6–10.

<sup>57</sup> LHAKo 1c 12825, Bl. 17; F. R. Reichert, a. a. O., 187.

<sup>58</sup> LHAKo 1c 10062, §§ 487, 606, 747.

<sup>59</sup> F. R. REICHERT, a. a. O., 174; Hof- und Staatskalender 1787, 29. Die Pfarrvikarstelle in Graach ging 1790 an Ph. J. Ruwer, Verwalter des Hospitals zu Kues (vgl. Weltklerus, 285). Im gleichen Jahr wurde Conrad zum Beisitzer im Geistlichen Justizsenat Trier berufen (Hof- und Staatskalender 1791, 72 und 14).

<sup>60</sup> LHAKo 1c 12826; Vgl. F. R. REICHERT, a. a. O., 174.

<sup>61</sup> LHAKo 1c 12826, Bl. 30.

<sup>62</sup> Bes. LHAKo 1c 12826, Bl. 16–19.

<sup>63</sup> LHAKo 1c 12826, Bl. 1–3.

<sup>64</sup> LHAKo 1c 12826, Bl. 4–6, 20, 24–27. Die Kanonikerstelle scheint er erst im Laufe des Jahres 1791 angetreten zu haben (Hof- und Staatskalender 1792, 32).

Aufklärung zusammenhing<sup>65</sup>.“ Die schlechte Meinung des Kurfürsten über seinen Regens hat sich in der späteren Zeit nicht mehr geändert, denn im Jahre 1795 bedauerte er bezüglich der Zustände im Seminar, „daß meine vielen Bemühungen und die großen Kosten, welche ich auf das Seminarium verwendet habe, einen so traurigen Erfolg gehabt haben, welches mich auch immer noch mehr bestärket, daß die Auswahl deren Vorgesetzten unglücklich gewesen ist“<sup>66</sup>.

#### – Flucht und Amtsenthebung

Unmittelbar vor dem Einzug der Franzosen in Trier im August 1794 floh Conrad mit einigen Professoren nach Würzburg und blieb bis Ende 1795 rechtsrheinisch<sup>67</sup>. Gerhard Fischer, einer der drei zurückgebliebenen Professoren, leitete das Seminar bis zur Rückkehr Conrads kommissarisch weiter. Jedoch konnte der zurückgekehrte Conrad seine Vorlesungen wegen einer schweren Krankheit erst am 18. Januar 1796 wieder aufnehmen<sup>68</sup>. Die Friedhofsruhe dauerte nicht lange: Ostern 1798 mußte der Vorlesungsbetrieb an der theologischen und juristischen Fakultät der Trierer Universität auf Grund eines Dekrets der französischen Okkupationsmacht aufgehoben werden<sup>69</sup>, kurz danach auch an der philosophischen und medizinischen Fakultät<sup>70</sup>. Im August folgte das Ende des Priesterseminars: die Seminarkirche wurde zum „Tempel der Vernunft“ deklariert und für die Abhaltung der neueingeführten republikanischen Feste und Versammlungen umfunktioniert. Der Seminarregens wurde seines Amtes enthoben<sup>71</sup>. „Im Monat August erschienen bei dem Regens Conrad besondere Abgeordnete, um ihm bekannt zu geben, daß er seiner Stelle enthoben und seine Kirche fortan ein Tempel der Vernunft sein und heißen werde. Wie vom Schlage gerührt, schien er bei dieser Mitteilung eine Zeitlang halb von Sinnen zu sein“<sup>72</sup>.

Das Ende der über drei Jahrhunderte alten Universität, an der Conrad als erster und letzter Professor der Pastoraltheologie tätig war<sup>73</sup>, sowie des 25 Jahre alten Seminarium Clementinum, dessen Regens er über 14 Jahre gewesen war, wurde 1798 endgültig besiegelt.

#### 5. Die Seelsorgsjahre

Die meisten praktischen Erfahrungen hatte Conrad vor seiner Tätigkeit als Regens und Professor weniger in der Gemeindeseelsorge als vielmehr im Schul- und Ausbil-

<sup>65</sup> F. R. REICHERT, a. a. O., 174.

<sup>66</sup> BATr 42/3, 48.

<sup>67</sup> F. R. REICHERT, 174; am 27. 12. 1795 ist er nachweislich wieder in Trier (BATr 42/236, Bl. 33).

<sup>68</sup> Catalogus . . . , 370.

<sup>69</sup> Catalogus . . . , 380; Abschrift des Dekrets: 382 f.; vgl. E. ZENZ, Die alte Trierer Universität 1473 bis 1798. Trier 1949, 82–85.

<sup>70</sup> E. ZENZ, a. a. O., 84.

<sup>71</sup> J. CHR. LAGER, Die Kirchen und klösterlichen Genossenschaften Triers vor der Säkularisation. Trier o. J., 45, 50.

<sup>72</sup> Ders., 50.

<sup>73</sup> Von dem Dozenten für die französischsprechenden Theologen, Michael Brede, abgesehen (vgl. zu Anm. 45).

dungsbereich gemacht. Nach seiner Amtsenthebung und fünf Brachjahren<sup>74</sup> folgten bis zum Ende seines Lebens Jahre der seelsorglichen Arbeit als Stadtpfarrer in Trier. Nach der Neuorganisation der Diözese Trier<sup>75</sup> wurde „Pierre“ Conrad am 11. März 1803 Sukkursalpfarrer in der Trierer Stadtpfarrei St. Paulus<sup>76</sup>; 17 Monate später – am 24. Oktober 1804 – wechselte er nach St. Antonius<sup>77</sup>. Außer einer umfangreichen Predigtsammlung aus den Jahren 1805 und 1810–1816<sup>78</sup> konnten aus dieser Zeit der Seelsorge, in der sich seine pastoralen Grundsätze und Lehrmeinungen bewähren mußten, bisher noch keine nennenswerten Quellen ausfindig gemacht werden.

Die Zeit der preußischen Herrschaft, die für das Trierer Land im April 1814 begann, erlebte Conrad nur noch in ihren Anfängen mit. Er starb am 17. August 1816 als Pfarrer von St. Antonius in Trier<sup>79</sup>, ohne noch einmal einen nennenswerten Einfluß auf die Seelsorgsausbildung genommen zu haben. Die Nachwelt hielt den Seelsorger Peter Conrad jedoch in ehrender Erinnerung, wofür abschließend zwei Zeugnisse genannt sein sollen: „Er war feinführend, religiös, und die Liebe selbst . . . Der Herr Conrad war ein exemplarischer Geistlicher, herzlich in der Freundschaft, äußerst bescheiden und nachgiebig im Umgang; das Wohltun war seine größte Wonne<sup>80</sup>.“ „Er war unermüdet im göttlichen Dienste, im Verkünden der reinen katholischen Glaubens- und Sittenlehre, im Unterweisen der Jugend, im Ausspenden der h. Sakramente und im Besuchen der Kranken<sup>81</sup>“

<sup>74</sup> Über sein Schicksal in den Jahren 1798–1803 wissen wir derzeit nichts.

<sup>75</sup> A. EISMANN, Umschreibung der Diözese Trier und ihrer Pfarreien 1802–1821. Saarbrücken 1941.

<sup>76</sup> LHAKo 276/469, Bl. 1 und 276/473, unnumm.

<sup>77</sup> Pfarrarchiv Trier St. Paulus, Beiträge zur Chronik der Pfarrei zum heil. Paulus in Trier. Von Pfr. Grünewald. Trier 1874, § 5 (Series pastorum); Weltklerus, 83.

<sup>78</sup> BATr 71, 2/632.

<sup>79</sup> Weltklerus, 83.

<sup>80</sup> Trierische Kronik 1825, 195 f.

<sup>81</sup> Gelehrten- und Schriftstellerlexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit. Band 3. Landshut 1822, 81–84; hier: 83.

## Pastoraltheologie – die Anfänge als Universitätsdisziplin in Trier und der Brückenschlag zum Heute

Das Jahr 1784 ist die Geburtsstunde der Pastoraltheologie als eigenständige theologische Disziplin an der alten Universität Trier<sup>1</sup>. Zum ersten Inhaber des neuerrichteten Lehrstuhles wurde der Regens des Priesterseminars, Peter Conrad, ernannt<sup>2</sup>. Beide Ereignisse haben ihre Vorgeschichte und müssen in einem größeren überregionalen und zeitgeschichtlichen Zusammenhang gesehen werden<sup>3</sup>.

### 1. Das Entstehen im Umfeld der Aufklärung

Die Pastoraltheologie kann ihrem Ursprung nach als „theologische Krisenwissenschaft“ bezeichnet werden. Auseinanderstrebende Entwicklungen bestimmten die kirchliche Szene im Vorfeld der Aufklärung. Die Theologie wurde an den Hochschulen während der nachtridentinischen Ära fast ausschließlich von Angehörigen des Jesuitenordens betrieben<sup>4</sup> und verding sich in vergilbtem scholastischem Gewand mehr und mehr in lebensfremder Fachsimpelei. Schulstreitigkeiten, Rechtsformalismus und kasuistische Spitzfindigkeiten beherrschten das Terrain. Eine zeitgemäße Vorbereitung für die Seelsorge blieb dabei weitgehend auf der Strecke<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Die rechtliche Grundlage dazu wurde durch die von Erzbischof Clemens Wenzeslaus (1768 – 1794) erlassene Lehr- und Studienordnung aus dem Jahre 1784 geschaffen („Systematischer Plan zur Verbesserung des theologischen Studiums“). Ob die Disziplin zunächst am Priesterseminar errichtet wurde und erst 1788 an der Universität, bleibt strittig (vgl. dazu den Beitrag von E. SCHNECK in diesem Heft).

<sup>2</sup> Zur Person und Bibliographie vergleiche: Gelehrten und Schriftstellerlexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit, Band 3, Handschrift 1822, 81 – 84; Trierische Chronik 1816 – 1825, hier: 1825, 193; Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800, Trier 1941, 82 f., und besonders den o. g. Beitrag von SCHNECK.

<sup>3</sup> Vgl. K. WERNER, Die Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit 4), München und Leipzig 1889; H. ZSCHOKKE, Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich. Aus Archivalien, Wien und Leipzig 1894; F. DORFMANN, Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung, Wien und Leipzig 1910; R. FÜGLISTER, Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin, Basel 1951; H. SCHUSTER, Die Geschichte der Pastoraltheologie, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. I (hrsg. von F. X. ARNOLD u. a.), Freiburg 1964, 40 – 92; E. WEINZIERL – G. GRIESL (Hrsg.), Von der Pastoraltheologie zur praktischen Theologie, Salzburg und München 1975.

<sup>4</sup> Vgl. WERNER, Geschichte, 90 und ZSCHOKKE, Theologische Studien, 12.

<sup>5</sup> Vgl. G. SCHNÜRER, Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit, Paderborn 1937, 720, und ZSCHOKKE, Theologische Studien, 13.



Von solcher Theologie wenig fasziniert, suchte das Kirchenvolk eigene Wege. Echte, aber auch abwegige Formen der Frömmigkeit sprießten hervor und fügten sich zu einer Palette schimmernder religiöser Praxis. Zwischen diesen beiden auseinanderstrebenden Größen stand ein wenig kompetenter Klerus. Diejenigen, die in den Genuß oben genannter Hochschulbildung kamen, waren für die seelsorgerliche Praxis nur unzureichend ausgerüstet. Anderen blieb bis tief ins 18. Jahrhundert hinein der Zugang zu einer Hochschule ohnedies versperrt. Sie gingen – wie in alten Zeiten – bei einem „Leutepriester“ vor Ort in die Lehre, erwarben einige Latein- und sonstige Elementarkenntnisse und wurden dem Bischof zum Examen und zur Weihe präsentiert<sup>6</sup>.

Die Heranbildung der Seelsorger war auf diese Weise wenig profiliert und kontrolliert, die wachsende Zahl unversorgter Geistlicher wurde in manchen Regionen zu einem leidigen Problem.

Diese gedrängte Situationsskizze zeigt einen echten Notstand an, der zur willkommenen Zielscheibe aufklärerischer Kritik wurde. Er provozierte aber gleichzeitig zu ernsthafter Reformdiskussion. Diese führte zu der Einsicht, verstärkt Initiativen zu ergreifen, um die Heranbildung „zukünftiger pastores“ besser zu steuern und ihnen eine angemessenere, den Bedürfnissen der Zeit mehr entsprechende Ausbildung zuteil werden zu lassen. Es sollte angestrebt werden, bereits während der Ausbildung eine optimalere Vermittlung zwischen Theorie und Praxis zu ermöglichen<sup>7</sup>. Um dieses zu erreichen, schien es geboten, die Pastoraltheologie aufzuwerten und sie in den Rang einer eigenständigen theologischen Disziplin zu erheben. Daß gerade die 70er und 80er Jahre zum entscheidenden Datum wurden, hing auch mit der Auflösung des Jesuitenordens im Jahre 1773 zusammen<sup>8</sup>.

Am Anfang der Reform standen die Intervention und der Zugriff der staatlichen Obrigkeit<sup>9</sup>. Exemplarisch für den gesamten Vorgang wurde die Initiative der reformfreudigen Kaiserin Maria Theresia<sup>10</sup>. Zur maßgebenden Figur avancierte der gebildete und weitsichtige Benediktinerabt der böhmischen Doppelabtei Břenov-Braunau, Stephan Rautenstrauch<sup>11</sup>. Nach seiner Berufung zum Studiendirektor der Universität Prag (später Wien) legte er bereits im Frühjahr 1774 einen umfassenden Plan für die

<sup>6</sup> Vgl. DORFMANN, Ausgestaltung, 98.

<sup>7</sup> Vgl. A. EXELER und N. METTE, Wissenschaftstheoretische Probleme, in: F. KLOSTERMANN und R. ZERFASS (Hrsg.), *Praktische Theologie heute*, München-Mainz 1974, 69.

<sup>8</sup> Papst Clemens XIV. (1769 – 1774) verfügte besonders auf Drängen Frankreichs am 21. Juli 1773 die Aufhebung des Jesuitenordens.

<sup>9</sup> Vgl. A. MÜLLER, *Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft*, in: KLOSTERMANN – ZERFASS, *Praktische Theologie*, 17 ff.

<sup>10</sup> Vgl. DORFMANN, *Ausgestaltung*, 68 und R. KINK, *Geschichte der kaiserlichen Universität Wien*, Bd. I/1, Wien 1854, 511.

<sup>11</sup> B. F. MENZEL, *Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břenov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis*, Königstein 1969; J. MÜLLER, *Rautenstrauch, Franz Stephan*, in: LThK IX, 601.

Neuordnung des Theologiestudiums vor. Dieser wurde von der Kaiserin gutgeheißen und noch im gleichen Jahr unter dem Kennwort „Verfassung der theologischen Facultät“ promulgiert<sup>12</sup>.

Die Pastoraltheologie wurde darin als selbständige Disziplin ausgewiesen und bildete den Schwerpunkt im fünften Studienjahr. Sie soll nach einem 1777 verordneten „tabellarischen Entwurf“ von einem eigens dafür zu berufenden Hochschullehrer zweistündig pro Tag und in der jeweiligen Landessprache vorgetragen werden<sup>13</sup>. Sie wird darin als ein zusammenhängender Unterricht von den Pflichten des Pastoralamtes und deren Erfüllung definiert<sup>14</sup>.

Wegweisend wurden dabei drei fundamentale Pflichtenkreise: Die Unterweisungspflicht, die Verwalt- und Ausspendungspflicht und die Erbauungspflicht. Im Zusammenwirken mit den übrigen theologischen Fächern war es der neuen Seelsorgelehre aufgegeben, „würdige Lehrer der Religion und vollkommene Seelsorger“ zu bilden<sup>15</sup>. Mit solch klarer Aufgabenzuweisung war für Rautenstrauch die Pastoraltheologie nicht irgend ein Anhängsel, sondern eine theologische Hauptwissenschaft.

Die theologischen Fakultäten in den k. k. Erblanden waren die ersten, die sich diesen Reformbemühungen anschlossen und eigene pastoraltheologische Lehrstühle errichteten<sup>16</sup>. Diese Neuorientierung blieb aber nicht nur maßgebend für die Donaumonarchie, sondern „bildete auch die Grundlage aller Studienpläne an den katholisch-theologischen Fakultäten Deutschlands“<sup>17</sup>.

Auch die Trierer Ereignisse müssen auf diesem Hintergrund gesehen werden.

---

<sup>12</sup> Vgl. J. MÜLLER, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen“, Wien 1969, 32; F. KLOSTERMANN und J. MÜLLER (Hrsg.), Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform (1777 – 1779), Wien 1979.

<sup>13</sup> ZSCHOKKE, Theologische Studien, 43; Der „tabellarische Entwurf“ ist ebenfalls von Rautenstrauch verfaßt und wurde in überarbeiteter Form als „Tabellarischer Grundriß der in deutscher Sprache vorzutragenden Pastoraltheologie“ 1778 in Wien gedruckt und veröffentlicht.

<sup>14</sup> Vgl. Tabellarischer Grundriß, 4.

<sup>15</sup> Der Gesamtplan wurde ohne Name des Verfassers 1882 gedruckt und erfuhr 1884 eine Neuauflage: Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden, Wien 1882, hier: S. 1.

<sup>16</sup> In Prag wurde 1776 mit der Pastoraltheologie begonnen, in Wien 1777, in Graz, Innsbruck und Brunn 1778 (vgl. F. FRONZEK, Kirchliche Leitungstätigkeit, Leipzig 1983, 8 f.).

<sup>17</sup> Vgl. ZSCHOKKE, Theologische Studien, 34. In einem Brief an seinen Sekretär, Pater Odilo Aulich, berichtet Rautenstrauch, „nebst Erfurt und Fulda“ hätte auch die Universität Trier Interesse für „die hiesige theologische Schulmethode“ gezeigt (vgl. MÜLLER, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz, 33, Anm. 47).

## 2. Der Beginn in Trier

Es kann in diesem Zusammenhang nicht unsere Aufgabe sein, den Verlauf der Trierer Reform im Detail darzustellen, dies ist an anderer Stelle kompetent geschehen<sup>18</sup>. Einige Fakten und Ergebnisse, die für den Gang unserer Ausführungen von Bedeutung sind, sollen dennoch zur Sprache kommen. Die Trierer Reform ging in mancher Beziehung eigene Wege. Bei ihr gingen u. a. eine Neuordnung des Priesterseminars und eine Neufassung der Studienordnung ineinander über; zuvor wurden die bis dahin dezentralisierten theologischen Studiengänge im neuen clementinischen Seminar örtlich zusammengeführt. Eine Eigenart liegt auch darin, daß die theologische Fakultät bei dem ganzen Vorgang weitgehend ausgeschlossen blieb. Auch konnte man sich in Trier nicht dazu entschließen, alle Ex-Jesuiten aus dem Lehrkörper zu entfernen.

Ähnlich wie in Wien hatte auch die Trierer Reform ihren obrigkeitlichen Initiator. Dies war Kurfürst Clemens Wenzeslaus<sup>19</sup>, der gleich zu Beginn seines Regiments in Trier (1768) die Defizite der Ausbildung kritisierte<sup>20</sup>. Die Trierer Reform fand aber auch ihre maßgebende Persönlichkeit. Es war dies der geistliche Rat Ludwig Joseph Beck<sup>21</sup>. Er muß wohl als der eigentliche „Strategie“ angesehen werden<sup>22</sup>. Diese Charakterisierung scheint die Rolle Becks treffend auszudrücken. Er war weniger der Typ eines vielseitigen Gelehrten (wie etwa Rautenstrauch), sondern mehr der eines gewandten Organisators und Verwaltungsmannes. Es gehört zum Schicksal der Trierer Reform, daß sie insgesamt zu einseitig von seiten der Verwaltung betrieben wurde. So trägt das von Beck erstellte grundlegende Gutachten auch eher pragmatische Züge<sup>23</sup>. Der „Wiener Plan“ mit seinen ausgeprägt theologischen und didaktischen Konturen war ihm wohl bekannt, diente auch als Vorlage, aber er war ihm insgesamt zu anspruchsvoll<sup>24</sup>. Immerhin lag es in der Absicht des Beckschen Gutachtens, der pastoralen Ausbildung neue Möglichkeiten zu eröffnen. So soll ein „geschickter und in der Seelsorge wohl erfahrener Regens“ die

<sup>18</sup> F. R. REICHERT hat es zuletzt unternommen, den Verlauf der Trierer Reform zwischen den Jahren 1780 und 1785 darzustellen. Vgl. seinen Beitrag „Trierer Seminar- und Studienreform im Zeichen der Aufklärung (1780–1785)“, in: Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte 27 (1975), 131–202. Er arbeitete vor allem auch die vorhandenen Quellen im Landeshauptarchiv (LHAK) Koblenz auf: (Acta betreffend die Verbesserung der Einrichtungen des Seminarii Clementini in Trier und darüber eingeholte vielfache Gutachten 1782–1784). Diese weisen eine entscheidende Lücke auf. Die Aktenstücke Nr. 62 und 63, die wohl den vollständigen Plan der Reform enthalten, sind nicht mehr vorhanden.

<sup>19</sup> Vgl. H. RAAB, Kurfürst Clemens Wenzeslaus und seine Zeit, Freiburg 1962.

<sup>20</sup> Vgl. Statuta synodalia, ordinationes et mandata Dioecesis Trevirensis ed. J. J. BLATTAU, Vol. 1–9. Trevis 1844–1859, hier: Bd. 5, 149. Diese ersten Initiativen des Kurfürsten waren wohl vom Einfluß Hontheims mit bestimmt.

<sup>21</sup> Vgl. L. LENHART, Ludwig Josef Beck, in: NDB 1, 1953, 703 ff. (dort finden sich weitere Literaturangaben).

<sup>22</sup> BECK bekleidete eine Reihe wichtiger administrativer Ämter. Zur Person und Tätigkeit vgl. auch REICHERT, Trierer Seminar- und Studienreform, 142 f.

<sup>23</sup> Das Gutachten BECKS ist im Wortlaut erhalten (LHAK 1C 10041, § 1667), zusammengefaßt dargestellt ist es bei REICHERT, Trierer Seminar- und Studienordnung, 148 ff.

<sup>24</sup> Ebd. 153 f. Der Vertraute von BECK, der Mainzer Geistliche Rat Johann Valentin Schumann, mahnte eine stärkere Berücksichtigung des „Wiener Plans“ in einer Stellungnahme an (ebd. 152).

Studierenden umsichtig in die pastoralen Aufgaben einführen<sup>25</sup>. Das aber bedeutete, daß dem neu zu stellenden Regens eine wichtige Rolle zufiel. Von Anfang an wurde eine zu erneuernde pastorale Ausbildung mit seiner Person in Verbindung gebracht. Daher mußte er sorgfältig ausgesucht und möglichst umgehend in die weiterführenden Überlegungen einbezogen werden. Unter verschiedenen Bewerbern erwies sich Peter Conrad als der qualifizierteste. Er wurde im Oktober 1784 zum Regens bestellt. Dies geschah auf Grund eines ausführlichen Gutachtens, in dem er seine Vorstellungen über die Neugestaltung der Seminar- und Studienordnung entwickelte<sup>26</sup>.

Bemerkenswert ist, daß Conrad, abweichend von dem „Wiener Plan“, den theologischen Kurs auf vier Jahre begrenzt wissen will. Bemerkenswert ist ferner der hohe Stellenwert, den er – ebenfalls abweichend vom Rautenstrauchschen Konzept – der Bibelauslegung, der Patristik und der Geschichte beimißt. Auffallend ist ebenfalls, daß er zunächst der Homiletik und Katechetik eine gewisse Eigenständigkeit neben der Pastoraltheologie einräumt. Die Pastoraltheologie selbst sieht er in auffällender Weise in ihrem diözesangeschichtlichen Kontext verankert<sup>30</sup>; dem Trivialschulwesen widmet er große Aufmerksamkeit<sup>31</sup>.

Auch er bringt das neue Fach in enge Verbindung mit der Person und dem Amt des Regens<sup>32</sup>.

Es scheint, daß die sach- und situationskundigen Vorstellungen von Conrad ihre Wirkung nicht verfehlten. Der bis dahin mehr organisatorischen und disziplinären Betrachtungsweise der Reform wuchsen durch das Gutachten und die Person Conrads neue Akzente im Sinne des „Wiener Plans“ zu.

Noch vor Beginn des Studienjahres 1784 legte Beck der „Geheimen Konferenz“ die Unterlagen für verbindliche Personalentscheidungen vor. Dabei wurde Peter Conrad

<sup>25</sup> Ebd. 150.

<sup>26</sup> Auch dieses Gutachten liegt im Wortlaut vor (LHAK 1C 12824, Bl. 294–303). Es ist vollständig wiedergegeben bei REICHERT (165–173) und enthält neun Paragraphen: § 1 Endzweck des Seminars, § 2 Lehrgegenstände überhaupt, § 3 . . . und insbesondere, § 4 Vorlesungsbücher und Lehrart, § 5 Zeitbestimmung und Einteilung, § 6 Besetzung der übrigen Stellen im Seminarium, § 7 Endliche Bestimmung des geistlichen Personalis, § 8 Prüfungen der Alumnus und Aufmunterungen, § 9 Fernere Vorschriften zum Besten des Seminariums.

<sup>27</sup> Siehe § 5 (REICHERT, 169).

<sup>28</sup> Siehe § 4 (REICHERT, 166 f.).

<sup>29</sup> Siehe § 4 (REICHERT, 168). Er votiert auch dafür, daß dem „Praefectus Spiritus“ des Seminars die Ausbildung in diesen Fächern übertragen wird, hält aber die Möglichkeit offen, daß diese auch von den Dompredigern wahrgenommen werden kann, siehe § 7 (REICHERT, 171).

<sup>30</sup> Wörtlich vermerkt er: „Der Lehrer dieses Faches hat alle Rücksicht zu nehmen auf die Trierische Agende und andere Erzbischöfliche Verfügungen wie auch auf jene der Trierischen Provinzial- und Diözesankirchenversammlungen zu machen . . .“, siehe § 4 (REICHERT, 169).

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Siehe § 6 und 7 (REICHERT, 170 und 171).



endgültig für den Lehrstuhl der Pastoraltheologie in Vorschlag gebracht<sup>33</sup>. Am 15. November 1784 wurde unter seiner Regie das neue Studienjahr eröffnet<sup>34</sup>.

### 3. Name und Selbstverständnis

Über das Selbstverständnis und den Aufbau der Pastoraltheologie, wie sie Conrad vortrug, sind wir durch sein zweibändiges, 1789 erschienenenes, Werk „Leitfaden der deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie zu Trier“ hinreichend unterrichtet<sup>35</sup>.

Conrad gab dem neuen Lehrfach den Namen *Pastoraltheologie*. Diese Bezeichnung war keineswegs selbstverständlich<sup>36</sup>, konnte aber in Trier auf ein geschichtliches Vorbild zurückgreifen, erschien doch bereits im Jahre 1591 von dem Trierer Weihbischof Peter Binsfeld ein Handbuch der Pastoraltheologie unter dem Titel „Enchiridion theologiae pastoralis“<sup>37</sup>. Conrad versuchte auf seine Weise auch eine erste allgemein gefaßte Umschreibung seines Faches: „Jener Theil der Theologie, der von den Pflichten des Seelenhirten in sistematischer Art handelt, wird Pastoraltheologie genannt“<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Die Vorschlagsliste sieht folgendermaßen aus: Pastoraltheologie: Regens Peter Conrad; Praktische Moral: Subregens Matthias Schilo; Polemik, Enzyklopädie, Patrologie: Sebastian Ames; Dogmatik: Gerhard Fischer und Wilhelm Schorr; Moral: Peter Josef Weber; Scriptur und Hermeneutik: Johann Gertz; Geistliches Recht: Christoph Leuxner; Kirchengeschichte: Franz Anton Haubs; Geistliche Beredsamkeit: Domprediger Johann Queng und Peter Josef Rosen (siehe REICHERT, 177 f.).

<sup>34</sup> LHAK 1C 12824, Bl. 361 – 367 (siehe REICHERT, 174).

<sup>35</sup> Dieses Werk von Conrad muß im Zusammenhang mit einer ganzen Reihe von pastoraltheologischen Lehrbüchern gesehen werden, die im Abstand von nur wenigen Jahren erschienen: Als erstes erschien F. C. PITTROFF, Anleitung zur praktischen Gottesgelahrtheit nach dem Entwurfe der Wiener Studienverbesserung verfasst, und zum Gebrauche akademischer Vorlesungen eingerichtet, Tl. I–IV, Prag 1778–1780; dann J. LAUBER, Institutiones theologiae pastoralis compendiosae ad normam praescriptam a caesareo-regia studiorum commissione exaratae, t. I–III, Brunen. 1780–1781; F. GIFTSCHÜTZ, Leitfaden für die in den k. k. Erblanden vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie, Tl. I–IV, Wien 1785; A. SCHRAMM, Vollständiges System der Pastorallehre zum allgemeinen Gebrauche der Schulen und sonderheitlichen Nutzenwendung des Fuldaischen Klerus, Bd. I–IV, Würzburg 1788; A. REICHENBERGER, Pastoral-Anweisung nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters, Bd. I–V (3 Tle.), Wien 1805–1811; K. SCHWARZEL, Anleitung zu einer vollständigen Pastoraltheologie, Tl. I–III, Augsburg 1799–1800. Insgesamt entstanden in dieser ersten Phase elf vollständige Handbücher. (Conrad kannte die Werke von Pittroff und Giftschütz, neben Schleitner und Horrath erwähnt er sie in seinem Leitfaden § 20, 42. Auf das Werk von Pittroff verweist er bereits in seinem Gutachten, siehe REICHERT, 169. Bis zur Einführung seines Leitfadens war Pittroffs Pastoraltheologie als Handbuch in Gebrauch. Der Leitfaden selbst hat seine Entstehungsgeschichte, siehe dazu den Beitrag von E. SCHNECK).

<sup>36</sup> Daneben standen Namen wie „Praktische Theologie“, „Praktische Gottesgelahrtheit“, „Pastoralanweisung“ u. a. (siehe SCHUSTER, Geschichte, 48).

<sup>37</sup> Vgl. J. MARX, Geschichte des Erzstiftes Trier, d. i. der Stadt Trier und des Trier. Landes, als Churfürstentum und als Erzdiözese, von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1816, Bd. 2, Trier 1859, 508 ff.

<sup>38</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden § 4, 19 f.

Bei näherem Hinsehen handelt es sich mehr um eine pragmatische Zweckbestimmung, als um eine theologische Definition<sup>39</sup>. In der pastoralen Ausbildung sollte nach dem Vorbild anderer Universitätsdisziplinen („Arzneikunde“ und „Rechtsgelehrsamkeit“) die praktische Anwendung der Theologie im Bezug auf die Pflichten des Seelsorgers vermittelt werden.

#### 4. Die Pflichtenkreise als maßgebende Struktur

Nimmt man die Pflichten im einzelnen in den Blick, so liefern sie das Strukturmuster für den Aufbau des Leitfadens. Sie umfassen bei Conrad fünf Kernbereiche: „1) – Die Herde Gottes im Glauben, und in guten Sitten zu unterrichten. – 2) Den öffentlichen Gottesdienst vorschriftsmäßig zu verrichten. – 3) Die Sakramente gehörig auszuspenden. – 4) Die Pfarrei im äußerlichen Wohl zu verwalten. – 5) Die Pfarrgemeinde durch gutes Beispiel zu erbauen“<sup>40</sup>.

Damit nimmt Conrad die drei maßgebenden Pflichtenkreise (Unterweisung – Ausspendung – Erbauung) von Rautenstrauch, Pittroff, Giftschütz, Schramm u. a. inhaltlich mit auf. Bemerkenswert aber ist, daß er darüber hinaus die Bereiche Gottesdienst und Verwaltung als eigenständige Pflichtenkreise ausweist. So gelingt es ihm, mit Hilfe dieser fünf Pflichtenkreise, die er in je einer „Abtheilung“ entfaltet, ein gegliedertes Schema oder gar ein geschlossenes System einer Pastorallehre zu entwerfen. Bringt man dieses mit gegenwärtigen Entwürfen der Pastoraltheologie in Verbindung, so ergeben sich interessante Parallelen. Ein heute mögliches oder auch übliches Gliederungsschema mit den Handlungsfeldern Verkündigung und Religionsunterricht, Liturgie und Sakramente, Gemeindeaufbau und Leitung, Diakonie und Einzelseelsorge, findet formal eine fast lückenlose Übereinstimmung in den „Abtheilungen“ Conrads. Unter dem Gesichtspunkt der Inhalte im einzelnen ergeben sich verständlicherweise auf Grund veränderter Situationen damals und heute abweichende Fragestellungen und Schwerpunkte<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Darin stimmt er weitgehend mit anderen Autoren überein: PITTROFF übernimmt wörtlich die Beschreibung von Rautenstrauch, vom „zusammenhängenden Unterricht von den Pflichten des Pastoralamtes und dessen Erfüllung“ (PITTROFF, Anleitung I 4); GIFTSCHÜTZ spricht vom „Unterricht von den Amtsvorrichtungen des Seelsorgers“ (GIFTSCHÜTZ, Leitfaden 11 § VIII); SCHWARZEL in ähnlicher Weise von der „Lehre von den Seelsorgepflichten und Verrichtungen“ (SCHWARZEL, Anleitung, Einführung).

<sup>40</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden § 5, 21 f. Diese fünf Pflichtenkreise bilden zugleich das Muster für die Gliederung seines Leitfadens:

Erste Abtheilung: Religionsunterricht.

Zweite Abtheilung: Verwaltung des öffentlichen Gottesdienstes.

Dritte Abtheilung: Ausspendung der h. h. Sakramente.

Vierte Abtheilung: Der äußerliche Wohlstand der Pfarrei.

Fünfte Abtheilung: Von den Eigenschaften, geistlichen Übungen und dem Betragen des Seelsorgers.

<sup>41</sup> Beispielsweise ist die umfassende Zuständigkeit des Seelsorgers beim damaligen „Trivialschulwesen“ (§ 53 – 64) nicht mehr vergleichbar mit den Aufgaben beim heutigen Schulsystem.

Auffallend bleibt u. a., daß sich unter den Stichworten „Privatunterricht“ (erste Abtheilung) und „Eigenschaften“ des Seelsorgers (fünfte Abtheilung) wichtige Konturen heutiger Einzel-, Gesprächs- und Konfliktseelsorge wiederfinden<sup>42</sup>. Noch unter einem anderen Gesichtspunkt trat Conrad in seinem Leitfaden für eine geschlossene und ganzheitliche Gliederung ein. Er blieb um die innere Einheit der pastoralen Tätigkeitsfelder bemüht und hielt sie unter dem Dach einer übergreifenden Pastorallehre zusammen. Eine Aufspaltung der Felder und eine sich daraus ergebende Differenzierung in verschiedene praktisch-theologische Disziplinen (Homiletik, Liturgik, Katechetik) lag ihm fern. Dies blieb einer späteren Entwicklung vorbehalten<sup>43</sup>.

## 5. Der Pfarrer als eigentliches Subjekt

Es wird bei der Sichtung dieser ersten und grundlegenden Struktur- und Bauelemente der Conradschen Pastoral auch deutlich, daß sie auf ein entscheidendes Subjekt hin bezogen blieb, auf die Person des Seelsorgers. Hier erweist er sich ganz und gar als Repräsentant seiner Epoche, als Zeitgenosse der Aufklärung und als loyaler Diener der Obrigkeit. Der Pfarrer galt in dieser gesellschaftlich-kirchlichen Situation als Schlüsselfigur. Er stand im Schnittpunkt verschiedener Interessen. Seine Rolle wurde entsprechend vielschichtig definiert. Er war, wie sein oberster Dienstherr, Kirchen- und Staatsdiener; von daher Seelsorger, Volkserzieher, Religionsdiener und Schulaufseher zugleich. In umfassender Weise soll er für das persönliche Wohl des Bürgers und die allgemeine Wohlfahrt des Gemeinwesens eintreten. Gerade an die neue Pastorallehre trug man die Erwartung heran, Pfarrer auf dieses vielseitige und zugleich problematische Rollenbündel vorzubereiten. Dennoch setzt Conrad – und dies war keineswegs selbstverständlich – einige wohlthuend theologische und seelsorgerliche Akzente beim Grundverständnis des Pfarrers als Priester. Er sieht ihn als „... Stellvertreter, und Bothschafter Jesu unter dem Volke Gottes ...“<sup>44</sup> und stellt ihn zentral unter das biblische Leitbild des guten Hirten. Er erwartet von ihm, daß er „nach dem Muster des ersten Hirten“ das Volk leitet und erbaut. „Er soll das Heil der Seinen befördern am Altare, auf der Kanzel, im Beichtstuhle ... nicht nur in der Kirche, sondern auch in den Wohnungen und in allen Umständen des Lebens ...“<sup>45</sup> Auch sieht er den Priester in sehr enger Verbindung zur „Gemeine“ (Gemeinde).

<sup>42</sup> CONRAD, Leitfaden § 65 – 160, 100 – 84 und § 361 – 413, 249 – 383.

<sup>43</sup> Das gelang Conrad nicht mehr ganz. Auf Grund einer Trierer Entwicklung wurde die „Geistliche Beredsamkeit“ von den Dompredigern wahrgenommen. Auch Beck wollte jedoch die geistliche Beredsamkeit nicht als eigene Wissenschaft verstanden wissen (vgl. REICHERT, 200 f.).

<sup>44</sup> Siehe CONRAD, Leitfaden § 1, 17.

<sup>45</sup> Ebd. § 2, 18. Beim Leitbild des Guten Hirten weiß er sich in der Tradition von J. OPSTRAET. Vgl. dessen Pastoraltheologie „Pastor bonus, seu Idea, Officium, Spiritus et Praxis pastorum“, Venetiis 1771 (Mechlien. 1689). Vgl. ferner: A. SCHUCHART, Der „Pastor bonus“ des Johannes Opstraet. Zur Geschichte eines pastoraltheologischen Werkes aus der Geisteswelt des Jansenismus, Trier 1972.

## 6. Die Frage nach den Quellen

Wie beim Grundverständnis des Priesters, so greift Conrad auch bei der Grundlegung seiner Pastorallehre auf die Heilige Schrift als Quelle zurück. Vor allem findet er die Konturen seiner Seelsorgslehre im 1. Timotheusbrief wieder<sup>46</sup>. Darüber hinaus weist er den pastoralen Schriften der Kirchenväter einen hohen Stellenwert zu, vor allem Ignatius, Cyprian, Ambrosius, Chrysostomos, Augustinus, Bernhard von Clairvaux<sup>47</sup>. Er bedauert den Niedergang der Pastorallehre während der Epoche der Scholastik<sup>48</sup>. Als kompetent und nützlich für sein Fach hält er erst wieder Anregungen und Abhandlungen aus der nachtridentinischen Zeit. Mit ausgesprochenem Wohlwollen und in großer Hochachtung bedient er sich der pastoralen Schriften des hl. Karl Borromäus<sup>49</sup>.

Neben den erwähnten deutschen Handbüchern der Pastoraltheologie hat er auch Kenntnis von nicht deutschen Publikationen (spanischen, niederländischen und anderen)<sup>50</sup>. Ebenfalls verweist er in globo auf die der katholischen Entwicklung vorausseilenden protestantischen Lehrbücher, auf die er bei seinen weiteren Ausführungen allerdings nicht mehr zurückgreift<sup>51</sup>. Er weiß schließlich auch um eine ganze Fülle von einschlägigen Hirtenbriefen aus dem gesamten deutschsprachigen Raum<sup>52</sup>. Besonders aber bleibt er orientiert an Beschlüssen, Verordnungen und Ritualen der Trierer Provinzialsynoden und Erzbischöfe<sup>53</sup>.

Insgesamt kann gesagt werden, daß Conrad bei der Grundlegung seiner Pastorallehre auf eine Fülle von Quellen verweist. Dies läßt auf eine respektable, vielseitige Belesenheit und einen reichen Fundus an geschichtlicher Erfahrung beim Autor schließen. Das verleiht seiner Lehre von der Seelsorge eine durchaus eigene Note und Qualität. Andererseits kann dies aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß von den reichen Quellen, auf die er einleitend verweist, nicht im gleichen Maße Ströme in seine „Abteilungen“ mit einfließen. Daher bewegt sich seine Pastorallehre in einem begrenzten Rahmen.

## 7. Der „Einbahn-Weg“

Wie bereits erwähnt, ist es noch eine andere Dimension, die den Leitfaden von Conrad prägend mitbestimmt, nämlich die geschichtliche<sup>54</sup>. Die Einbettung der Pastorallehre in die Tradition der Trierischen Kirche blieb ihm dabei ein besonderes Anliegen<sup>55</sup>. Der gewissenhafte und gelegentlich geradezu ängstliche Rückgriff auf die

<sup>46</sup> Siehe CONRAD, Leitfaden § 12, 28 ff.

<sup>47</sup> Ebd. § 13, 30 ff.

<sup>48</sup> Ebd. § 14, 33 ff.

<sup>49</sup> Ebd. § 17, 38 f.

<sup>50</sup> Ebd. § 18, 39 f.; § 20, 42.

<sup>51</sup> Ebd. § 21, 42 f.

<sup>52</sup> Ebd. § 19, 40 ff.

<sup>53</sup> Ebd. § 22 – 24, 43 ff.

<sup>54</sup> CONRAD hat auch ein eigenes historisches Werk verfaßt: Trierer Geschichte bis zum Jahre 1784, Hadamar 1821.

<sup>55</sup> Siehe Anmerk. 53.



Ordnungen des Trierer Erzbistums steht mitunter so im Vordergrund, daß andere gute Ansätze und Aspekte davon überlagert werden. Das gibt seinem Entwurf eine konsequent ortskirchlich orientierte Ausrichtung, bewahrt ihn auch vor extrem modernistischer Ausuferung, verstellt ihm aber andererseits den Blick in die Weite von Kirche und Gesellschaft. Von daher haftet seinem Konzept nicht nur ein Hauch von Formalismus, sondern auch von lokal bedingter Enge an. Damit hängt auch zusammen, daß seine Pastorallehre weitgehend zu einem Einbahnweg wurde. Die leitenden Prinzipien und Inhalte waren in Ordnungen und Dokumenten juridisch und theologisch vorgegeben und sollen durch Vermittlung der Pastoraltheologie für die seelsorgerliche Praxis verfügbar und anwendbar gemacht werden. Damit bleibt er grundsätzlich an der deduktiven Methode orientiert. Diese erfuhr allerdings eine Auflockerung und Konkretisierung dadurch, daß in diesen Einbahnweg viel an biblischer und persönlicher Seelsorgeerfahrung und -praxis einfloß.

Stellen wir nun noch einmal eine Verbindung zu der Frage nach den Quellen her, so müssen wohl die Trierischen Ordnungen und die „bewahrten und bewährten“ Erfahrungen als die wirksamsten Quellen der Pastorallehre Conrads identifiziert werden.

## 8. Die epochale Einordnung

Nach dieser zwangsläufig mehr allgemein gehaltenen Vorstellung und Beurteilung der Pastoraltheologie Conrads soll nun mit gebotener Vorsicht eine epochale Einordnung versucht werden.

Bei der Darstellung und Charakterisierung der Anfänge der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin wird das früheste Entwicklungsstadium auf Grund der ersten Handbücher mit dem Stichwort „pragmatisch“<sup>56</sup> und ein sich daran anschließendes Stadium mit den Stichworten „biblisch-theologisch“<sup>57</sup> oder auch „ekklesiologisch“<sup>58</sup> klassifiziert. Der pragmatischen Epoche werden zumeist Pastoraltheologien, die sich im Umkreis und in direkter Abhängigkeit vom „Wiener Plan“ entwickelt haben, zugeordnet<sup>59</sup>.

Ihnen ist gemeinsam, daß die Praxiseinweisung einen größeren Stellenwert einnimmt, als die theologische Reflexion. Die mehr biblisch-ekklesiologisch orientierte Epoche hebt an mit der Pastorallehre von Johann Michael Sailer<sup>60</sup> und findet ihren eigentlichen Repräsentanten in dem Tübinger Theologen Anton Graf<sup>61</sup>. Läßt sich die Pastoraltheologie Sailers in der Kurzformel „Gott in Christus – das Heil der sündigen

<sup>56</sup> Vgl. SCHUSTER, Geschichte, 47.

<sup>57</sup> Ebd. 52.

<sup>58</sup> Vgl. EXELER – METTE, Wissenschaftstheoretische Probleme, 77 f.

<sup>59</sup> Vgl. SCHUSTER, Geschichte, 47 ff.

<sup>60</sup> Vgl. J. M. SAILER, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, Bd. I–III, München 1788–1789; <sup>2</sup>1794; <sup>3</sup>1812.

<sup>61</sup> Vgl. A. GRAF, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie, Tübingen 1841.

Welt“ prägnant zusammenfassen<sup>62</sup>, so definiert Graf die praktische Theologie als „Wissenschaft der kirchlichen, göttlich-menschlichen Tätigkeiten . . . zur Erbauung der Kirche“<sup>63</sup>. Diese Graf'sche Konzeption erwächst ganz aus der reichen Theologie und Spiritualität der Tübinger Schule. Sie setzt neue ekklesiologische Maßstäbe.

Die Conradsche Pastorallehre weist chronologisch eine besondere Nähe zu Sailer auf<sup>64</sup>. In ihrer theologischen Konzeption setzt sie originäre Akzente, scheint aber hinter dem Entwurf von Sailer zurückzubleiben. Erst recht erreicht sie nicht das ekklesiologische Niveau von A. Graf. Sie muß daher, trotz respektabler biblischer und historischer Elemente, eher der pragmatischen Epoche des Anfangs zugeordnet werden<sup>65</sup>.

## 9. Der Brückenschlag zur Gegenwart

Bei der Konstituierung der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin gab es eine übergeordnete Motivation, nämlich mit Hilfe dieses Faches eine angemessenere Vermittlung zwischen Theorie und Praxis in der Theologenausbildung zu ermöglichen. Damit war von den Anfängen her dieser neuen theologischen Disziplin ihr Kernproblem mit auf den Weg gegeben, und zwar die Spannung zwischen Theorie und Praxis und der Konflikt, der sich daraus ergibt. Dieser Grundkonflikt begleitete die praktische Theologie vom Damals ins Heute. Durchgehend war die Pastoraltheologie bei diesem Balanceakt der Versuchung ausgesetzt, einem „latenten Hang zum theorielosen Pragmatismus“ nachzugeben. Dies barg nicht nur die Gefahr zu pragmatischer Vereinfachung in sich, sondern führte auch zu einer Verkürzung ihrer Aufgaben im Sinne einer binnenkirchlichen und klerikalen Engführung. Das wiederum bedeutete Verlust an gesellschaftlicher Relevanz und an wissenschaftlicher Kompetenz.

Auf diesem Hintergrund müssen die Bemühungen heutiger praktischer Theologie gesehen werden, mit Hilfe des handlungswissenschaftlichen Ansatzes die aufgedeckten geschichtlichen Defizite aufzufangen, um zugleich der Herausforderung im Heute von Kirche und Gesellschaft besser gerecht zu werden<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Vgl. J. HOFMEIER, Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers, Regensburg 1967, 19 f.

<sup>63</sup> Vgl. GRAF, Kritische Darstellung, 149.

<sup>64</sup> Conrads Leitfaden erschien 1789 und Sailers Vorlesungen in erster Auflage 1788/89.

<sup>65</sup> Diese erste Beurteilung und Einordnung bedürfen einer Überprüfung und wissenschaftlichen Vertiefung. Dies wird im Rahmen einer Dissertationsschrift von E. Schneek geleistet.

<sup>66</sup> Vgl. K. F. DAIBER, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe, München-Mainz 1977. N. METTE, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik, in: Diakonia 10 (1979) 109–203. R. ZERFASS, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: KLOSTERMANN – ZERFASS, Praktische Theologie heute, 164–177.

## 10. Praktische Theologie heute

Versuchen wir abschließend noch einige prägnante Aussagen zur praktischen Theologie unter handlungswissenschaftlichem Anspruch zu machen, so verbirgt sich hinter einem veränderten Namen auch ein weiterführendes Selbstverständnis. In einer Kurzformel läßt sich die Disziplin gegenwärtig folgendermaßen umschreiben: „Praktische Theologie als ‚Theorie der Praxis‘ hat die Aufgabe, christlich-kirchliche Praxis zu analysieren, zu korrigieren, zu beraten und für sie auszubilden<sup>67</sup>.“ Setzen wir dieses Selbstverständnis mit dem Conrads in Vergleich, so zeigt sich zunächst ein gewandeltes Theorie-Praxis-Verhältnis. Dieses läßt sich nicht mehr – wie bei Conrad – durch einen Einbahnweg von vorgegebener Theorie hin zur Anwendung in der Praxis beschreiben, sondern es verläuft wechselseitig. Bestehende christlich-kirchliche Praxis wird wahrgenommen, analysiert und mit Hilfe theoretischer Reflexion kritisch hinterfragt, um zu einer besseren Praxis zu gelangen. Bessere Praxis bedeutet dabei dem Evangelium gemäßeres pastorales Handeln nach dem Maßstab Jesu Christi.

Dieses geläuterte Theorie-Praxis-Verständnis steht somit im Dienste einer biblisch orientierten „Umkehrpastoral<sup>68</sup>“. Die angemessene Methode, um solche Umkehrpraxis zu begünstigen, ist weniger die deduktive, sondern mehr die induktive; und als übergreifendes methodisches Prinzip bietet sich das der Beziehung, des Austausches, der Korrelation an<sup>69</sup>.

Es zeigt sich aber auch eine nicht unerhebliche Anreicherung des Aufgabenrepertoires und eine Mehrung der Subjekte. Stand bei Conrad die Einweisung in die „Pflichten des Seelenhirten“ als einzige und entscheidende Aufgabe im Vordergrund und war der Pfarrer das eigentliche Subjekt, so ergibt sich heute eine erhebliche Ausweitung des „Seelenhirten“-Kreises auf Grund eines neuen Kirchenverständnisses, aber auch eine Ausweitung der Aufgabenbereiche auf Grund der genannten zentralen Vollzüge, nämlich der Analyse, der Korrektur, der Beratung und der Ausbildung. Praktische Theologie heute hat unter Berücksichtigung dieser gewandelten strukturellen Merkmale „die christliche Überlieferung helfend und kritisch, in jedem Fall handlungsorientierend in die Gegenwartssituation einzubringen<sup>70</sup>“, um eine je „bessere“ kirchliche Praxis zu ermöglichen. Eine anspruchsvolle und zukunftsweisende Herausforderung für diese in ihr drittes Jahrhundert eintretende theologische Disziplin, aber auch für jene „Communio“, zu der sie gehört und der sie dienen will, die Kirche.

<sup>67</sup> Vgl. R. ZERFASS, Inhalte der Praktischen Theologie, in: G. BIEMER und A. BIESINGER, Theologie im Religionsunterricht, München 1976, 93 – 107, hier: 102.

<sup>68</sup> Das Prinzip Umkehr wird damit zu einer Grundkategorie Praktischer Theologie (vgl. P. M. ZULEHNER, Umkehr: Prinzip und Verwirklichung, Frankfurt 1979).

<sup>69</sup> Vgl. ZERFASS, Inhalte der Praktischen Theologie, 101.

<sup>70</sup> Ebd. 103.

## Die gottesdienstliche Feier des Sonntags aus der Sicht des Pastoraltheologen Peter Conrad (1745 – 1816)

Es gibt in der augenblicklichen Situation Gründe genug, vom „gefährdeten Sonntag“ zu sprechen<sup>1</sup>. Gefährdet ist vor allem die gottesdienstliche Mitte des Herrentages. Die statistisch erwiesene Tatsache, daß innerhalb einer Generation die Zahl der regelmäßig an der Sonntagsmesse teilnehmenden Katholiken in Deutschland um die Hälfte gesunken ist, macht betroffen. Zusätzliche Probleme entstehen durch den sich verschärfenden Priestermangel. So ist es dazu gekommen, daß in manchen ländlichen Pfarreien die Gläubigen nicht mehr an jedem Sonntag das Herrenmahl in ihrem Ort miteinander feiern können, jene Mitte also entbehren müssen, die seit apostolischer Zeit das Herzstück des Herrentages ausmacht<sup>2</sup>. Lockende Freizeit- und Bildungsangebote nehmen den Sonntag zunehmend in Beschlag. Was die Mitte des christlichen Sonntags sein und bleiben muß, gerät leicht an den Rand und wird bisweilen mit einer erstaunlichen Bereitwilligkeit modernen Freizeitgewohnheiten und Veranstaltungen angepaßt.

Von daher liegt es nahe, bei einem Rückblick auf die Anfänge der Pastoraltheologie an der „Erzstiftisch-Trierischen uralten Universität und im Erzbischöflich-Clementinischen Seminarium zu Trier“<sup>3</sup> jenen Ausführungen im Lehrbuch des ersten Professors auf dem 1784 neu errichteten Lehrstuhl für Pastoraltheologie<sup>4</sup> besondere Aufmerksamkeit zu schenken, die sich mit der liturgischen Gestalt der Sonntagsfeier befassen. Dies um so mehr, als die Förderung des sonn- und feiertäglichen Pfarrgottesdienstes zu den vordringlichsten Reformanliegen der katholischen Aufklärungsliturgiker gehörte. Peter

<sup>1</sup> Auf die aktuellen Gefährdungen des Sonntags geht der vielbeachtete gemeinsame Hirtenbrief „Der Tag des Herrn“ der Schweizer Bischöfe zum Eidgenössischen Bettag 1980 ein; vgl. auch das bei der Sitzung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet vom 6. bis 9. Januar 1981 in Einsiedeln vorgetragene Referat von L. BERTSCH SJ, *Stirbt der Sonntag am Wochenende? Probleme, Bedrohungen und Chancen der Sonntagsfeier in heutiger Kirche und Gesellschaft*: LJ 31 (1981) 159–168. „Sonntag und Sonntagsgottesdienst“ war das Thema des europäischen Treffens der Liturgiekommissions-Sekretäre vom 28. Mai bis 2. Juni 1984 in Dublin.

<sup>2</sup> Vgl. Liturgiekonstitution (SC) Art. 106; A. KNAUBER, „Aus apostolischer Überlieferung...“. Zur Frühgeschichte der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung: ThGl 63 (1973) 308–321.

<sup>3</sup> Diese offizielle Bezeichnung für Universität und Seminar gebraucht der Kurtrierische Hof- und Staatskalender.

<sup>4</sup> Über die Vorgänge, die zur Errichtung des pastoralliturgischen Lehrstuhls an der Theologischen Fakultät der kurtrierischen Landesuniversität führten, informiert F. R. REICHERT, *Trierer Seminar- und Studienreform im Zeichen der Aufklärung (1780–1785)*: AmrhKG 27 (1975) 131–202.



Conrad hat sich diese Anliegen, wie wir sehen werden, uneingeschränkt zu eigen gemacht<sup>5</sup>.

Es wird uns im Verlauf der folgenden Ausführungen zunächst darum gehen, herauszuarbeiten, wie der erste Trierer Pastoraltheologieprofessor den Sonntag auf der Ebene der Pfarrei gottesdienstlich gefeiert sehen möchte. In einem zweiten Schritt werden seine Zielvorstellungen bezüglich des pfarrlichen Sonntagsgottesdienstes kritisch zu prüfen sein. Dabei werden wir naturgemäß viel Zeitgebundenes beanstanden müssen. Es wird sich aber auch zeigen, daß die Pastoraltheologie jener oft zu leichtfertig mit einem negativen Vorzeichen versehenen Epoche alte Muster wieder neu entdeckt hat, die auch im ausgehenden 20. Jahrhundert nichts von ihrer Gültigkeit verloren haben.

### Die Sonntagsmesse als Pfarrmesse

Für den ersten Trierer Pastoraltheologieprofessor ist es keine Frage, daß Herz und Mitte der Sonntagsfeier das „hohe Amt“ bildet: die zu seiner Zeit in der Regel noch einzige Eucharistiefeier innerhalb der Grenzen einer Territorialpfarre, zu der sich die Pfarrleute auf der Höhe des Sonntagvormittags unter dem Vorsitz des für sie zuständigen Seelsorgers in ihrer Pfarrkirche versammelten. Peter Conrad ist nach Kräften bemüht, die Einzigkeit und Einzigartigkeit dieser gottesdienstlichen Vollversammlung der Ortsgemeinde herauszustellen. „Die Pfarrmesse, die an Sonn- und Feiertagen gehalten wird“, stellt er fest, „verdient in verschiedenem Betrachte vorzügliche Rücksicht<sup>6</sup>.“ Ganz im Einklang mit den pastoralliturgischen Bemühungen seiner Zeit möchte unser Autor die „öffentliche Pfarrversammlung<sup>7</sup>“ am Morgen des Herrentages nicht beeinträchtigt sehen durch unerwünschte „Nebentessen“. So erinnert er an die Bestimmung der Trierer Bistumsagende von 1767, wonach während des Hauptgottesdienstes

---

<sup>5</sup> Zur Biographie Peter Conrads vgl. REICHERT (s. Anm. 4) 164 – 175; ferner den Beitrag von E. SCHNECK in diesem Heft. Conrads zweibändiges Hauptwerk: Leitfaden der deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie zu Trier, Trier 1789, wird im folgenden zitiert mit dem Familiennamen des Verfassers, dem abgekürzten Titel sowie der jeweiligen Band- und Seitenzahl. Pastoralliturgische Fragen bilden den Gegenstand der zweiten und dritten Abteilung des „Leitfadens“; Conrad handelt in diesen Kapiteln getrennt „Von der Verwaltung des öffentlichen Gottesdienstes“ und „Von der Ausspendung der h. h. Sakramente“. Aus dieser Aufteilung des Stoffes geht schon hervor, daß die Sakramente nicht eigentlich als gottesdienstliche Feiern begriffen werden, sondern einseitig als „Gnadenmittel“.

<sup>6</sup> Conrad, Leitfaden I 196.

<sup>7</sup> Der Ausdruck als Bezeichnung für die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse begegnet öfters, etwa CONRAD, Leitfaden I 195. Synonym wird auch „heilige Versammlung“ gebraucht, etwa ebd. I 195. 204. Den Versammlungscharakter der sonntäglichen Eucharistiefeier hebt glücklich die von unserem Autor immer wieder herangezogene Trierer Agende von 1767 hervor, die das Wesen des Herrentages geradezu darin sieht, daß er Tag festlicher und allgemeiner Versammlung ist: „Solemnis et publici conventus est dies Domino consecrata, inde Dominica appellata“; Rituale Trevirensis, Autoritate . . . D. Joannis Philippi Dei gratia Archiepiscopi Trevirensis . . . editum, Luxemburgi 1767, I 107; im folgenden zitiert RTrev 1767.

„Privatmessen“ an Nebenaltären untersagt waren<sup>8</sup>. Aber auch in anderen Gottesdiensträumen am Pfarrort oder in den Filialdörfern durften in zeitlicher Parallelität zur Pfarrmesse keine sonstigen Sonntagsmessen stattfinden. Wo eine Adelsfamilie oder ein Filialort über das Privileg verfügte, durch einen Hilfsgeistlichen in der Schloßkapelle oder der Filialkirche an Sonn- und gebotenen Feiertagen eine eigene Eucharistiefeier haben zu dürfen – eine von der erzbischöflichen Behörde höchst ungern tolerierte Ausnahme – galt die Regel: eine solche „Nebenmesse“ muß so frühzeitig beendet sein, daß ihre Besucher zu Hause sein können, ehe die restlichen Familienmitglieder und Dienstboten den Gang zur Pfarrmesse antreten<sup>9</sup>. Außerdem erwartete man, daß Filialorte, die das Privileg einer Frühmesse an Sonn- und Feiertagen genossen, dessen ungeachtet angemessen in der Pfarrmesse repräsentiert waren. Jeder „Hausstaat“ entsandte in der Regel einen erwachsenen Vertreter in das vom Pfarrer gefeierte Hochamt<sup>10</sup>. So konnte die Pfarrmesse am Herrentag tatsächlich erfahren werden als repräsentative Vollversammlung der Kirche an diesem oder jenem Ort.

Von vornherein war einer Multiplizierung der Sonntagsmesse und der daraus resultierenden Aufsplitterung der einen Pfarrversammlung ein wirksamer Riegel vorgeschoben durch das strikt eingehaltene Binationsverbot. Peter Conrad erinnert in diesem Zusammenhang an die damals im Erzbistum Trier geltenden Richtlinien, die einem Pfarrer untersagten, für sich oder für seinen Kaplan um Binationserlaubnis nachzusuchen, außer in einigen, genau umgrenzten Notfällen<sup>11</sup>. So entsprach – wenigstens in den Landgebieten des alten Erzbistums Trier – die tatsächliche Situation

<sup>8</sup> Vgl. RTrev 1767 I 110. Zusätzlich verweist CONRAD (I 205) auf das Trierer Provinzialkonzil von 1549, unter dessen beachtlichen Reformbeschlüssen sich bereits jene Vorschrift findet; vgl. J. J. BLATTAU, *Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis*, 9 Bde., Trevis 1844–1859, im folgenden zitiert: BLATTAU. Das Zweite Vaticanum und die nachkonziliare Liturgiereform haben sich im gleichen Sinn geäußert; vgl. SC 57 § 2.2; CIC 1983 can. 902.

<sup>9</sup> Unser Autor referiert diesbezüglich fast wortgetreu die Vorschriften des RTrev 1767 I 110; vgl. CONRAD, Leitfaden I 204 f.

<sup>10</sup> Über die verschiedenen Formen der Bindung von Filialorten an den Pfarrgottesdienst in der Mutterkirche, wie sie im ausgehenden 18. Jahrhundert im Erzbistum Trier in Übung waren, vgl. A. HEINZ, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (TThSt 34) Trier 1978, 55–67; im folgenden zitiert: HEINZ, Pfarrmesse. Den Neubau von Filialkirchen wünschte P. CONRAD nach Möglichkeit durch das Generalvikariat verhindert zu sehen; vgl. CONRAD, Leitfaden I 185 f.

<sup>11</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 210 f. Dazu RTrev 1767 I 106. Bestimmter als die Agende untersagen die bis zum Ende der Feudalzeit maßgeblichen trierischen Synodalstatuten von 1678 die Bination (Blattau III 187): „Nullus pastorum pro se aut sacellano binandi facultatem petat, nisi gravissima eaque bene allegata ac probata de causa.“ Die Dispenspraxis war eher restriktiv. Der Pfarrer von Olzheim, der mehrmals beim erzbischöflichen Generalvikariat Binationsvollmacht für seinen Kaplan erbeten hatte, weil er den Filialisten im entlegenen Reuth an Sonn- und gebotenen Feiertagen eine Frühmesse geben wollte, wurde stets abschlägig beschieden. Eine ablehnende Antwort erhielt 1791 der Pfarrer von Cochem, der den 1½ Stunden Fußweg von der Pfarrkirche entfernt wohnenden Filialisten binando eine Sonntagsmesse im Filialort halten wollte; vgl. Heinz, Pfarrmesse 56, Anm. 252. Die Notfälle, die ein zweimaliges Zelebrieren möglich machten, umschrieben exakt die 1788 für den französischsprachigen Teil des Erzbistums erlassenen Ordinata. Als triftiger Grund wurde eigentlich nur die plötzliche Erkrankung eines Pfarrers anerkannt. In einem solchen Fall durfte der Nachbarpfarrer an einem Sonntag binieren. Dauerte die

weitgehend dem Ideal der einen, vollzählig um ihren Hirten versammelten Herde, wie es die Pastoraltheologie der Aufklärungszeit überall zu verwirklichen suchte. Wo dieses Ideal bedroht war, versuchten erzbischöfliche Verordnungen, die unser Autor ausführlich und zustimmend referiert, gegenzusteuern.

Auf dem Land galt es, den immer wieder beklagten Mißstand des „Auslaufens“ zu bekämpfen<sup>12</sup>. Kirchweih-, Patronats- und Bruderschaftsfeste wirkten wie ein Magnet auf die Bewohner des Umlandes und verleiteten viele, an den entsprechenden Sonn- und Feiertagen der Pfarrmesse in der eigenen Pfarrkirche fernzubleiben. Deshalb dekretierte die von Erzbischof Clemens Wenzeslaus am 13. November 1769 erlassene Feiertagsordnung die vom liturgischen Standpunkt höchst unglückliche und von der Bevölkerung mit Unwillen aufgenommene Zusammenlegung aller Kirchweihfeste auf einen gemeinsamen Termin (Sonntag nach Martini)<sup>13</sup>. Hinsichtlich der zahlreichen Patronats- und Bruderschaftsfeste erfolgte eine drastische Reduktion, insofern nur mehr der Festtag des Hauptpatrons der Pfarrkirche als Feiertag begangen werden durfte<sup>14</sup>.

Krankheit länger, war an den Dechanten zu rekurrieren, der die Bination aber bloß „ad duos solum actus“ erlauben durfte; vgl. BLATTAU VI 90. Die strenge Praxis dauerte auch nach dem Untergang des Erzbistums fort, wie ein Beleg aus dem Jahre 1807 beweist: Der damalige Trierer Bischof Charles Mannay lehnte das Binationsgesuch eines Pfarrers mit der zutreffenden Begründung ab: „... que le binage était interdit dans tout le diocèse“: AmrhKG 12 (1960) 267.

<sup>12</sup> Vgl. HEINZ, Pfarrmesse 49 – 52.

<sup>13</sup> Vgl. den Text bei BLATTAU V 158 – 160. Eine Übersicht über die reduzierte Feiertagsordnung bietet CONRAD, Leitfaden I 188; 218 – 221; dazu HEINZ, Pfarrmesse 74 – 78; ferner ED. HEGEL, Eine neue westdeutsche Feiertagsreduktion im Lichte historischer Entwicklung: TThZ 61 (1952) 79 – 95, hier 80 – 86. Im luxemburgischen Teil des Erzbistums bestimmte ein Dekret Josephs II. den zweiten Sonntag nach Ostern als gemeinsamen Termin für die Kirchweihfeste der Pfarrkirchen; vgl. E. DONCKEL, Die Kirche in Luxemburg von den Anfängen bis zur Gegenwart, Luxemburg 1950, 117 – 119. In Österreich war es der dritte Sonntag im Oktober; vgl. H. HOLLERWEGER, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (Studien zur Pastoraltheologie 1), Regensburg 1976, 462 f.

<sup>14</sup> So die erzbischöfliche Verordnung vom November 1769 (s. Anm. 13), die aber in der Praxis vielfach unterlaufen wurde. So meldet etwa ein Bericht aus dem kurtrierischen Oberamt Prüm, daß noch ein Jahrzehnt nach Inkrafttreten des erzbischöflichen Verbots die Pfarrer und Gemeinden allgemein die Kirchweih- und Patronatsfeste der Kapellendörfer als pfarrliche Feiertage weiterhin beobachteten; vgl. Generalvikariatsprotokolle Trier 1779: BATr, Abt. 46, Nr. 20, 16. Unser Pastoraltheologe hat also allen Grund, die Seelsorger vor der Unterstützung solcher mißbräuchlicher Gewohnheiten zu warnen; vgl. CONRAD, Leitfaden I 223 f. Conrad teilt die bekannte Animosität der katholischen Aufklärung gegen das Bruderschaftswesen, weil ihre Sondergottesdienste sich auf den regulären Pfarrgottesdienst schädlich auswirken konnten; vgl. CONRAD, Leitfaden I 62 f.; 281 – 284. Unbedenklich scheint ihm nur die oberhirtlich empfohlene, tatsächlich weit verbreitete „Christenlehrbruderschaft“, die die Förderung der religiösen Unterweisung der Pfarrleute zum Ziel hatte und sich gut in das Leben der Pfarrei einfügte; vgl. A. SCHÜLLER, G. Philippe de Scouville und die Christenlehrbruderschaft: Pastor Bonus 47 (1936) 84 – 96. Im luxemburgischen Teil des Erzbistums hatte eine Verordnung Josephs II. vom 8. April 1786 alle Bruderschaften aufgelöst und zusammengefaßt in der pfarrlich organisierten Einheitsbruderschaft „von der tätigen Liebe des Nächsten“; vgl. A. SCHÖN, Zeittafel zur Geschichte der Luxemburger Pfarreien von 1500 bis 1800, Esch/Alzette 1954 – 1956, V 88. In dieser josephinischen Reformmaßnahme, die in erster Linie den Schutz des Pfarrgottesdienstes im Auge hatte, kam eine Anregung des bedeutenden italienischen Kirchen- und Liturgiehistorikers Ludovico A. Muratori zur Ausführung; vgl. HOLLERWEGER (s. Anm. 13) 47 f.

In den Städten galt es, den Pfarrgottesdienst gegen die Konkurrenz des Gottesdienstangebots der Klöster in Schutz zu nehmen. Um die Mitte der 80er Jahre des 18. Jahrhunderts erwog die erzbischöfliche Verwaltung ernsthaft, die Klöster zu verpflichten, ihre Kirchenporten bis zur Beendigung des morgendlichen Hauptgottesdienstes in den Pfarrkirchen geschlossen zu halten, damit niemand Gelegenheit hätte, anderswo als in seiner Pfarrkirche der Sonntagsmesse beizuwohnen<sup>15</sup>. Die 1788 in der Sache erlassene Verordnung<sup>16</sup> verzichtete dann aber doch darauf, die Gläubigen „unter Sünde“ zum Besuch der Pfarrmesse in der eigenen Pfarrkirche zu verpflichten. Die Bistumsleitung begnügte sich mit einer ernsten Mahnung, nicht „ohne Ursache“ in der Pfarrmesse zu fehlen. Es spricht manches für die Vermutung, daß dem damaligen Trierer Pastoraltheologieprofessor eine strengere Regelung sympathischer gewesen wäre<sup>17</sup>. Jedenfalls stellt Peter Conrad sich voll und ganz hinter die diesbezüglichen liturgiegeschichtlichen Ausführungen des Trierer Bistumsrituales von 1767<sup>18</sup>, die an die in der alten Kirche praktizierte Exkommunikation erinnerten, die jene traf, „die ohne rechtmäßige Ursache drei nacheinanderfolgende Sonntage sich von der öffentlichen Pfarrversammlung würden entfernt haben“. Diese strenge Kirchenstrafe werde zwar in neuerer Zeit „aus kluger Nachsicht“ nicht mehr verhängt, doch sollten „besonders die Hausväter wissen, daß sie nicht ohne Verletzung ihres Gewissens, es sey denn aus erheblicher Ursache, jene heilige Versammlung verlassen können, und die Pfarrer sollen gegen jene verderbte Gewohnheit einiger Gläubiger nach dem Beispiel des Apostels mit allem Nachdruck eifern<sup>19</sup>“. In den Augen unseres Autors ist es eine zutiefst unordentliche Sache, wenn Christen am Herrentag in der Versammlung ihrer Mitchristen am Ort fehlen, wenn sie sich zerstreuen, statt sich um den für sie bestellten Hirten, den „Pastor“ der Gemeinde, zu sammeln, seiner Belehrung zu lauschen und an dem auf dem Altar der heimischen Kirche für die Gemeinde am Ort dargebrachten Opfer Christi<sup>20</sup> teilzunehmen.

<sup>15</sup> Das Promemoria des kurtrierischen Vertreters auf dem Emser Kongreß enthielt entsprechende Vorschläge; vgl. A. L. MAYER, Liturgie, Aufklärung und Klassizismus, in: Die Liturgie in der Europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von E. VON SEVERUS OSB, Darmstadt 1971, 185–245, hier 220–230; J. STEINRUCK, Bemühungen um die Reform der Reichskirche auf dem Emser Kongreß (1786), in: *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit* (= Festgabe Erwin Iserloh), hrsg. von R. BÄUMER, Paderborn 1980, 863–882.

<sup>16</sup> Abgedruckt bei BLATTAU VI 95 f. Zur Vorgeschichte der Verordnung vgl. HEINZ, Pfarrmesse 37 f.

<sup>17</sup> Conrads Animosität gegen das Gottesdienstangebot der Klöster, die er mit vielen seiner aufgeklärten Zeitgenossen teilt, ist unüberhörbar, wenn er schreibt (Leitfaden I 184): „In den ersten Jahrhunderten der Kirche wußte man von Nebenkirchen, Nebengottesdienste nichts. Noch im Anfange des 7ten Jahrhunderts wurden in einem römischen Konzilium unter Gregor dem Großen die öffentlichen Messen in den Klöstern verboten, damit in der Einsamkeit der Diener Gottes dem Volke keine Gelegenheit zur Versammlung eröffnet werde.“

<sup>18</sup> Vgl. RTrev 1767 I 107 f. Conrad referiert den entsprechenden Passus in fast wörtlicher Übersetzung; vgl. Leitfaden I 194 f.

<sup>19</sup> CONRAD, Leitfaden I 195.

<sup>20</sup> Das Tridentinum (Sess. XXIII cap. 1 de Ref.) hatte verordnet, daß „alle, denen die Sorge für die Seelen anvertraut ist, ihre Herde kennenlernen und für diese das heilige Opfer darbringen“. Die Applikationspflicht an Sonn- und Feiertagen hatte Papst Benedikt XIV. in seiner am 19. August 1744 gegebenen und am 2. April 1745 für das Erzstift Trier publizierten Bulle eingeschränkt. Conrad



## Die Gestalt der Pfarrmesse

Nach Peter Conrads Auffassung kann sich kein Katholik beruhigen, „durch Anhörung einer halbstündigen Privatmesse“ den Sinn des Sonntagsgebots erfüllt zu haben<sup>21</sup>. Wichtige, zur Vollgestalt einer ordnungsgemäßen gottesdienstlichen Feier des Herrentages gehörende Elemente finden sich nämlich nur in der Pfarrmesse. Im einzelnen hebt unser Autor als solche integrierenden Stücke des Sonntagsgottesdienstes hervor „den Unterricht oder öffentlichen Religionsvortrag“, das Allgemeine Gebet und sonstige in der Volkssprache vorgetragene „öffentliche Gebete und Gesänge“ sowie die „Verkündigungen“<sup>22</sup>.

Hinsichtlich der Gestaltung der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse schwebt dem Trierer Pastoraltheologen folgende Zielvorstellung vor: Der sonn- und feiertägliche Hauptgottesdienst beginnt in Stadt und Land einheitlich um 9.00 Uhr<sup>23</sup>. Er wird eröffnet mit der Segnung und Aussprengung des Weihwassers über die versammelte Gemeinde. Den „Asperges-Ritus“ erwähnt Peter Conrad wohlwollend als sinnvollen Buß- und Bereitungsritus, der die Zusammengekommenen anleitet, die Reinigung von Sünden „mit reumüthigem, zerknirschem Herzen“ andächtig zu erbitten<sup>24</sup>. Die darauf

---

beruft sich darauf (Leitfaden I 198): „Vermöge derselben sind die Seelsorger gehalten, an Sonn- und Festtagen, an welchen das Volk der Messe beizuwohnen schuldig ist, auch für dasselbe das Meßopfer zu entrichten, auch so gar, wenn seit undenklichen Zeiten in den Pfarrsprengeln die Messe nicht für das Volk wäre appliziert worden.“ Der Text der päpstlichen Bulle, dem das Publikationsdekret des Erzbischofs Franz Georg von Schönborn vorangestellt ist, bei BLATTAU IV 305 – 313. Die Applikationspflicht ist im Kontext der nachkonziliaren Liturgiereform erneut urgirt worden durch ein Dekret der Kleruskongregation vom 25. Juli 1970: AAS 63 (1971) 943 f.

<sup>21</sup> CONRAD, Leitfaden I 195. 208.

<sup>22</sup> Ebd. 196.

<sup>23</sup> Diesen zeitlichen Ansatz schrieb die am 27. Mai 1788 für die Pfarrkirchen der Stadt Trier erlassene erzbischöfliche Verordnung erneut vor; vgl. BLATTAU VI 95 f. Die Trierer Agende von 1688 (S. 403) hatte als verbindliche Zeit für den Beginn der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im Sommerhalbjahr (von Ostern bis Allerheiligen) 8 Uhr und im Winterhalbjahr 9 Uhr angegeben. Vgl. Blattau III 275. Das RTrev 1767 (I 106) verlangte als Anfangszeit für den morgendlichen Hauptgottesdienst unterschiedslos 9 Uhr. Es ist dies die seit dem christlichen Altertum beobachtete klassische Zeit der Sonntagsmesse zur dritten Tagesstunde; vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, Wien <sup>1962</sup>, I 323. In Landpfarreien begann die Pfarrmesse aus Rücksicht auf den weiten Kirchweg der Filialisten jedoch häufig erst um 10 Uhr; vgl. HEINZ, Pfarrmesse 182 f. In diesem Sinne ist Conrad zu verstehen, wenn er schreibt, der Seelsorger solle zur Verrichtung des Pfarrgottesdienstes eine Zeit festlegen und unverändert einhalten, die „der Bequemlichkeit seiner Pfarrgemeinde am angemessensten ist“. In erster Linie denkt er übrigens, wie die folgenden Ausführungen zeigen (Leitfaden I 190), bei dieser Äußerung an den zeitlichen Ansatz der Werktagmesse.

<sup>24</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 201 f. mit Verweis auf die entsprechenden Texte in den Trierer Agenden: RTrev 1688, 161 f.; RTrev 1767 II 43. Entgegen der zu seiner Zeit im Erzbistum Trier verbreiteten Praxis, das für die Asperision benötigte Weihwasser nur an den vier Quatembersonntagen zu segnen (vgl. HEINZ, Pfarrmesse 187 – 191), verlangt Conrad in Übereinstimmung mit dem Bistumsrituale die jedesmalige Segnung des Wassers; nur zum Oster- und Pfingsthochamt sollte das in der jeweiligen Vigilfeier vorausgeweihte Wasser gebraucht werden. Die bei der jüngsten Neugestaltung des „Asperges-Ritus“ so nachdrücklich herausgestellte Bedeutung der Weihwasser-

beginnende Meßfeier begreift unser Autor unter dem Einfluß der bekannten nachtridentinischen Engführung als ausschließliche Sache des zelebrierenden Priesters. Die Priesterhandlung am Altar möchte er jedoch begleitet sehen von deutschen Meßliedern<sup>25</sup>. Dafür waren die Voraussetzungen 1786 geschaffen worden durch die vom Erzbischof selbst veranlaßte Herausgabe des „Allgemeinen Gesangbuchs zum Gebrauch der Chur-trierischen Lande“<sup>26</sup>, das erstmals in der trierischen Gesangbuchgeschichte eine Meßliedreihe anbot, und zwar die mit dem Einzugslied „Hier liegt vor deiner Majestät“ beginnende älteste deutsche Meßliedreihe überhaupt aus dem ungemein einflußreichen, „aufklärerischen“ Landshuter Gesangbuch von 1777<sup>27</sup>. Freilich blieb Conrads Wunsch, daß „Meßlieder in deutscher Sprache . . . von dem gesamten Volke abgesungen“ würden<sup>28</sup>, zu seinen Lebzeiten ein bloßer Wunschtraum. In den wenigen Pfarreien, in denen während der Pfarrmesse deutsche Meßlieder angestimmt wurden, sang sie der Chor. Nach allem, was wir über die kirchenmusikalische Praxis im trierischen Pfarrgottesdienst in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts wissen, müssen wir davon ausgehen, daß sich trotz der nachdrücklichen Förderung, die das sogenannte deutsche Hochamt unter dem letzten Trierer Erzbischof Clemens Wenzeslaus erfuhr, fast überall das lateinische Choralamt als Normalform der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse behauptete. Die deutsche Singmesse fand zunächst vornehmlich bei der gelesenen Frühmesse Eingang<sup>29</sup>.

besprengung als Taferinnerungszeichen kommt bei Conrad leider nicht in den Blick. Zur jetzigen Gestalt des „sonntäglichen Taufgedächtnisses“ vgl. G. FÄRBER MSF, Gemeinsame Taferinnerung vor der sonntäglichen Eucharistiefeier, in: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier, hrsg. von TH. MAAS-EWERD – KL. RICHTER, Einsiedeln u. a. 1976, 199 – 208.

<sup>25</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 196. 201.

<sup>26</sup> Zu seiner Charakteristik und seinem Liedgut vgl. W. GRANDJEAN, Das katholische Kirchenlied in den trierischen Gesangbüchern von seinen Anfängen bis heute (QAmrhKG 22) Mainz 1975, 59 – 61. Ergänzungen zur Vor- und Rezeptionsgeschichte in meinem Aufsatz: Zur Geschichte des muttersprachlichen katholischen Kirchengesangs im Trierer Raum: Kurtrierisches Jahrbuch 15 (1975) 73 – 89, hier 82 – 86. Einen Vorläufer hatte das kurtrierische Gesangbuch in einer 1785 von dem Koblenzer Buchdrucker J. K. Huber herausgegebenen Sammlung von 73 dem Landshuter Gesangbuch von 1777 (vgl. die folgende Anm. 27) und dem Salzburger Gesangbuch von 1781 entnommenen Kirchenliedern ohne Noten; vgl. GRANDJEAN 60 f. sowie meinen oben- genannten Aufsatz S. 85. CONRAD (Leitfaden I 196) bringt einen bisher nicht beachteten Hinweis auf einen bereits 1784 in Koblenz erfolgten Nachdruck des „Heiligen Gesang zum Gottesdienste in der römisch katholischen Kirche“, womit zweifellos das Landshuter Gesangbuch von 1777 gemeint ist. Am 22. Oktober 1784 hatte Erzbischof Clemens Wenzeslaus die Koblenzer Normalschule angewiesen, die zukünftigen Lehrer an Hand des „Heiligen Gesang“ im deutschen Kirchengesang zu üben; vgl. BLATTAU V 390. Dieses bloß 24 Seiten starke Büchlein sowie das kurtrierische Gesangbuch von 1786 empfahl Conrad als Belohnung für gute Leistungen im Religionsunterricht an die Schuljugend zu verteilen; vgl. CONRAD, Leitfaden I 97.

<sup>27</sup> Vgl. G. BREMMINGER, Das Landshuter Kirchengesangbuch von 1777 – ein Bestseller der Aufklärungszeit, in: Liturgie und Dichtung, 2 Bde., hrsg. von H. BECKER – R. KACZYNSKI, St. Ottilien 1983, I 811 – 820.

<sup>28</sup> CONRAD, Leitfaden I 201.

<sup>29</sup> Zur Praxis des Kirchenliedgesangs im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert vgl. HEINZ, Pfarrmesse 96 – 112; ferner meinen in Anm. 26 genannten Aufsatz, bes. S. 86 – 89.

An Kommuniontagen sollte die Meßfeier in erster Linie dienen als Raum der Kommunionvorbereitung. Zu diesem Zweck empfahl Peter Conrad, während der Pfarrmesse „wohl abgefaßte Kommuniongebete“ durch einen Vorbeter „öffentlich, wohlverständlich und mit Nachdruck“ vortragen zu lassen<sup>30</sup>. Auf eine glückliche Anregung der ältesten Trierer Bistumsagende von 1574 zurückgreifend<sup>31</sup>, rät er zudem, vor der Kommunionsspendung das Sündenbekenntnis gemeinsam in der Volkssprache sprechen zu lassen und die Kommunikanten durch eine kurze Kommunionansprache zu einem würdigen Empfang der Eucharistie zu disponieren. „Nach beendigter Austheilung“ solle man „mit öffentlichem Vorbethen der Nachkommunion oder anderer Kirchengebete fortfahren“<sup>32</sup>. In der Praxis hatte das von Conrad empfohlene Verfahren zur Folge, daß die Meßfeier in unguter Weise von einer Kommunionandacht überlagert wurde.

Als besonders gewichtiges Stück der Pfarrmesse wertet Peter Conrad den zwischen Evangelium und Offertorium angesiedelten muttersprachlichen Teil, den er bezeichnenderweise „Unterricht“ oder „öffentlichen Religionsvortrag“ nennt<sup>33</sup>. Die „Auslegung der hl. Schrift“ sollte an dieser Stelle zwar nicht fehlen<sup>34</sup>; doch lag der Schwerpunkt in der Perspektive unseres Autors eindeutig auf der religiös-sittlichen Unterweisung der Gemeinde. Einen inneren Bezug der Predigt und der mit ihr verbundenen Annexelemente mit der Eucharistiefeier vermißt man. Obwohl die damals geltende Bistumsagende von 1767 wohlbegründet die regelmäßige Predigt und die auf sie folgenden Annexe (Offene Schuld, Allgemeines Gebet, namentliches Totengedenken, Vermeldungen) innerhalb der Messe, nach dem Evangelium, ansetzte<sup>35</sup>, hatte der sonst so sehr die diözesanen Vorschriften urgierende<sup>36</sup> Trierer Pastoraltheologe erstaunlicherweise keine

<sup>30</sup> CONRAD, Leitfaden II 40.

<sup>31</sup> Vgl. RTrev 1574, 106 – 109; vgl. BALTH. FISCHER, Die Predigt vor der Kommunionsspendung. Eine Skizze ihrer Geschichte im Abendland, in: Verkündigung und Glaube. Festschrift F. X. Arnold, hrsg. von TH. FILTHAUT UND J. A. JUNGSMANN, Freiburg i. Br. 1958, 223 – 237. Bei der feierlichen Erstkommunion sah das RTrev 1767 I 84 eine Kurzanrede vor der Kommunionausteilung vor; vgl. HEINZ, Pfarrmesse 404 – 406.

<sup>32</sup> CONRAD, Leitfaden II 41.

<sup>33</sup> CONRAD, Leitfaden I 196.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 201; ausführlicher in enger Anlehnung an die Bestimmungen des RTrev 1767 im ersten Teil des Leitfadens (I 50 f.).

<sup>35</sup> Vgl. RTrev 1767 I 109 f. und II 109. Zur damaligen Predigt-Praxis im Trierischen vgl. HEINZ, Pfarrmesse 217 – 278.

<sup>36</sup> In seinem „die Einrichtung des Erzbischöflich-Klementinischen Seminarius zu Trier“ betreffenden Votum vom 22. August 1784 hatte der spätere Regens und Inhaber des pastoraltheologischen Lehrstuhls bereits betont: „Der Lehrer dieses Faches (d. h. der Pastoraltheologe) hat alle Rücksicht auf die Trierische Agende und andere Erzbischöfliche Verfügungen wie auch auf jene der Trierischen Provinzial- und Diözesan-Kirchenversammlungen zu machen und seinen Zöglingen den Gebrauch und schuldige Befolgung derselben einzuprägen.“ Z. n. REICHERT (s. Anm. 5) 169; vgl. auch ebd. 175 Anm. 190; ferner die Ausführungen zur Entstehung des „Leitfadens“ im Beitrag von E. SCHNECK; vgl. auch die Auflistung der diözesanen Quellen im „Leitfaden“ (I 43 – 45). Von Conrads besonderem Interesse an der Landesgeschichte zeugt seine 1821 posthum in Hadamar von Fr. Chr. Herget veröffentlichte „Trierische Geschichte bis zum Jahre 1784“. Die betont ortskirchliche Ausrichtung seines Lehrbuchs fügt sich ein in den Kontext der in den 80er

Bedenken, die an einigen Orten bestehende, mißbräuchliche Gewohnheit, bereits vor oder erst nach der Messe zu predigen, zu tolerieren<sup>37</sup>.

Wir haben uns die Sonntagspredigt, was ihre inhaltliche Seite betrifft, als einen betont schulmäßigen „Religionsvortrag“ vorzustellen, der den Zuhörern vornehmlich die moralischen Konsequenzen des Christseins vor Augen hielt. In vielen trierischen Landpfarreien war zudem die eigentlich für den frühen Nachmittag vorgesehene „Christenlehre“ mit der Pfarrmesse verbunden mit Rücksicht auf die Filialisten, denen ein zweiter Kirchgang zur entlegenen Pfarrkirche am gleichen Tag nicht zuzumuten war<sup>38</sup>. In diesem Fall bestand „der Unterricht“ in der Pfarrmesse aus einer etwa halbstündigen, stark moralisierenden Auslegung des Tagesevangeliums oder der Epistel, woran sich eine Erwachsenen Katechese anschloß von in der Regel gleicher Dauer<sup>39</sup>. Schon allein wegen ihrer zeitlichen Ausdehnung bildete diese „didaktische Einheit“ das gewichtigste Mittelstück der sonntäglichen Pfarrversammlung; „der Unterricht“, vor dessen Beginn der Priester das Meßgewand ablegte und der Küster die Altarkerzen löschte, mußte im Erleben der Teilnehmer ein ungesundes Übergewicht bekommen gegenüber dem eigentlichen Zentralgeschehen, der Feier des Herrenmahls.

Über den eucharistischen Teil der Meßfeier schweigt sich unser Autor weitgehend aus. Es mag an der unmittelbar praxisbezogenen Art seiner Ausführungen liegen, daß er darauf verzichtet hat, seinen Lesern Einsichten in das Meßgeschehen zu vermitteln. Zelebrationsanweisungen erübrigten sich ebenfalls, da die Rubriken des römischen Meßbuchs mit minutiöser Exaktheit den Ablauf der Meßhandlung festlegten<sup>40</sup>. So beschränkt sich Peter Conrad darauf, einige diözesanrechtliche Bestimmungen in Erinnerung zu rufen: die offenbar im ausgehenden 18. Jahrhundert noch nicht gegenstandslos gewordene, schon im Zuge der tridentinischen Reform erlassene Vorschrift, wonach es dem Zelebranten untersagt war, eigenmächtig beim Hochamt den gesungenen Vortrag von Epistel, Evangelium, Präfation und Pater noster abzukürzen<sup>41</sup>; das Glockenzeichen zum Evangelium, „damit die in der Nähe befindlichen Laien

---

Jahren in Kurtrier tonangebenden, episkopalistischen Strömung; Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim (Febronius) gehört zu den von Conrad bewunderten Autoritäten; vgl. Reichert (s. Anm. 5) 166.

<sup>37</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 66 f. Das RTrev 1767 (I 109) bestimmte über den zeitlichen Ansatz der Predigt: „In Dominicis post Evangelii lectionem fit concio ad populum.“

<sup>38</sup> Vgl. die einschlägigen Verordnungen der Trierer Erzbischöfe von 1712, 1719, 1729, besonders die von Clemens Wenzeslaus erlassene „Erzbischöflich-Trierische gnädigste Verordnung wegen Haltung der Christen-Lehre“ vom 9. Dezember 1779: BLATTAU III 353; IV 46. 182; v 293 – 297. Conrad (Leitfaden I 68 f.) bemerkt dazu: „Bei dieser Verbindung der Predigten und Katechisationen hat man besonders darauf zu sehen, daß man nur die nützlicheren und nothwendigeren Gegenstände wähle und durch Fragen und Wiederholungen einpräge.“

<sup>39</sup> Vgl. HEINZ, Pfarrmesse 226 – 230.

<sup>40</sup> Conrad selbst bemerkt „von der Art und den Zeremonien, die bei der heiligen Messe beobachtet werden“, redeten die Rubriken „ausführlich genug“: Leitfaden I 227.

<sup>41</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 238. Das Weiterleben der mißbräuchlichen Praxis bis ins 19. Jahrhundert ist vereinzelt nachzuweisen; vgl. HEINZ, Pfarrmesse 202 f.



zur Elevazion des Leibes und Blutes Christi eingeladen werden<sup>42</sup>, eine damals wohl doch schon antiquierte Bestimmung; ferner das Stillschweigen bei der Wandlung und danach bis zum Gesang des Agnus Dei, damit „jeder für sich in der Stille entweder mit gebogenen Knien oder darniederliegendem Körper des Leidens und Todes Christi eingedenk seyn und dem Erlöser für die durch dessen Tod reichlichst erworbenen Wohltaten danken“ könne<sup>43</sup>.

Bedauerlicherweise wird an keiner Stelle der Versuch gemacht, über das Rubrizistische hinauf dem Leser den Gang der Messe oder einzelne ihrer Teile geistlich zu erschließen. Insbesondere vermißt man den selbst in den Meßerklärungen der barocken Erbauungsbücher festgehaltenen Gedanken vom Mitdarbringen des Meßopfers durch die Gläubigen<sup>44</sup>. Er war auch den Reformliturgikern der Aufklärungszeit nicht fremd<sup>45</sup>. Wenig Einsicht in die inneren Zusammenhänge verrät beispielsweise Conrads Empfehlung, den Opfergang von seinem organischen Platz während der Gabenbereitung an den Schluß der Messe zu verlegen. Wenn „die Schüssel“ für das Opfergeld aufgestellt sei, sollten die Meßteilnehmer erst nach beendetem Gottesdienst opfern gehen, damit während der Messe niemand in seiner Andacht gestört werde<sup>46</sup>.

Dagegen verdient das nachdrückliche Bemühen unseres Autors, der Gläubigenkommunion innerhalb der Pfarrmesse einen festen Platz zu sichern, höchste Anerkennung. Für Peter Conrad gehört die Austeilung der Eucharistie an die Laien „unmittelbar nach der Kommunion des Priesters“ zur Vollgestalt der Sonntagsmesse<sup>47</sup>. Die Meßteilnehmer

<sup>42</sup> CONRAD, Leitfaden I 238. Die Bestimmung findet sich unter den Beschlüssen des Trierer Provinzialkonzils von 1549; vgl. BLATTAU II 174. Ein Jahrhundert früher erwähnen die 1451 erlassenen Statuten für die Koblenzer Kollegiatkirche St. Kastor bereits den Brauch; vgl. BLATTAU II 340.

<sup>43</sup> Conrad (Leitfaden I 238) übersetzt wörtlich den entsprechenden lateinischen Passus aus den Dekreten des Trierer Provinzialkonzils von 1549: BLATTAU II 174. Die von Conrad empfohlene Stille zwischen Elevation und Agnus Dei-Gesang dürfte tatsächlich nur in wenigen Pfarreien beobachtet worden sein. Viel verbreiteter war der Brauch, nach der Wandlung ein deutsches Lied anzustimmen; vgl. HEINZ, Pfarrmesse 348 – 363.

<sup>44</sup> Für Martin von Cochem († 1712) ist das Mitdarbringen des Opfers Christi durch die Gläubigen geradezu der Zentralgedanke der von ihm vermittelten Meßfrömmigkeit; vgl. B. FREI, Die Mitfeier des Volkes bei der Messe nach der Meßerklärung Martins von Cochem, Trier 1968 (maschinenschriftlich in der Bibliothek des Trierer Priesterseminars), bes. S. 46 – 60.

<sup>45</sup> Insbesondere hat ihn L. A. Muratori hervorgehoben in seinem von Conrad mehrfach zitierten und als Buchgeschenk empfohlenen (Leitfaden I 97) Werk „Von der wahren Andacht des Christen“; mit aller wünschenswerten Klarheit heißt es dort (Wien 1760, 147): „Nach der Wandlung opfern alle, die zugegen sind, dem himmlischen Vater dieses geheimnißvolle Opfer auf, nämlich seinen gebenedeyten Sohn, der unter den Gestalten dieses heiligen Sacraments verborgen ist.“ Zu Werk und Autor vgl. unten Anm. 51.

<sup>46</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 200. Die Verlegung des Opfergangs vor oder nach die Messe gehört zu den ständig wiederkehrenden Reformdesideraten jener Zeit; vgl. etwa für die josephinische Gottesdienstreform HOLLERWEGER (s. Anm. 13) 405 f.

<sup>47</sup> CONRAD, Leitfaden I 201. 203; II 36. 39 f. Die damals geltende Trierer Bistumsagende gab der Gläubigenkommunion innerhalb der Pfarrmesse eindeutig den Vorzug vor der Kommunionsspendung außerhalb der Messe; vgl. RTrev 1767 I 85.

ermuntert er zum häufigen Kommunionempfang. Die Geistlichen sollen die Kommunionfrequenz fördern durch regelmäßig angebotene Beichtgelegenheit. Peter Conrad wird nicht müde, den Pfarrern ins Gewissen zu reden, am Vorabend der Sonn- und gebotenen Feiertage zur festgesetzten Zeit Beichte zu hören, auch am Morgen vor der Pfarrmesse noch Beichtgelegenheit anzubieten<sup>48</sup>. Doch seien die Gläubigen auch zu belehren, daß nicht vor jedem Kommuniongang die sakramentale Beichte erforderlich sei. Conrad versprach sich einen heilsamen Einfluß auf die Kommunionwilligkeit der Erwachsenen von der an einem bestimmten Sonntagsonntag anzusetzenden Standes-  
kommunion für Schulkinder und Jugendliche<sup>49</sup>.

Unser Autor konnte sich, was Ort und Häufigkeit der Gläubigenkommunion betrifft, auf die ausgezeichneten pastoralen Vorbemerkungen stützen, wie sie jeder Pfarrer im Trierer Bistumsrituale von 1767 nachlesen konnte<sup>50</sup>. Aber wohl noch nachhaltiger dürfte in dieser Sache der Einfluß gewesen sein, den ein verschiedentlich von Conrad zitiertes, in der gleichzeitigen josephinischen Gottesdienstreform ungemein inspirierendes Werk ausgeübt hat: die Abhandlung des großen italienischen Kirchen- und Liturgiehistorikers Ludovico Antonio Muratori (1672 – 1750) mit dem Titel „Della regolata divozione de' cristiani – Von der wahren Andacht des Christen“<sup>51</sup>. Muratori hatte nicht nur überzeugend das altkirchliche Muster einer die Gläubigenkommunion einschließenden Sonntagseucharistiefeier ins Licht gestellt, sondern auch die Texte der Liturgie selbst beim Wort genommen. Mit Muratori weist Conrad darauf hin, daß die Postcommunio der Sonntagsmesse häufig so spricht, als ob die anwesenden Gläubigen mit dem Priester zusammen am eucharistischen Mahl teilgenommen hätten. Die Meßliturgie selbst rechnet also, so lautete die zwingende Folgerung, nicht bloß mit der „geistlichen Kommunion“, sondern mit der tatsächlichen allsonntäglichen Ausspendung der Eucharistie an die Gläubigen innerhalb der Pfarrmesse<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 201. 202. II 42. 87.

<sup>49</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden II 30. 36 f. So auch RTrev 1767 I 87; zur tatsächlichen Praxis vgl. HEINZ, Pfarrmesse 380 f.

<sup>50</sup> RTrev 1767 I 76 f.; 85 – 88. Das unter Federführung von Weihbischof J. N. von Hontheim redigierte Rituale orientierte sich an der Straßburger Agende von 1742. Diese hatte ihrerseits die Ergebnisse der imponierenden liturgiegeschichtlichen Forschung der Mauriner glücklich rezipiert; vgl. L. JUST, Elsässisch-rheinische Beziehungen zur Zeit der Aufklärung, der Revolution und des Empire: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 7 (1928) 106 – 115.

<sup>51</sup> Eine deutsche Übersetzung des 1747 erstmals in der italienischen Originalversion gedruckten Büchleins erschien bereits 1751 in Aschaffenburg. Die erste Wiener Auflage von 1757 soll von Kardinal Migazzi veranlaßt worden sein; vgl. HOLLERWEGER (s. Anm. 16) 43 Anm. 73. Über den nicht hoch genug zu veranschlagenden Einfluß von Muratori's Schrift auf die josephinische Gottesdienstreform vgl. HOLLERWEGER 40 – 48. Ausführlich über die Meß- und Eucharistieauf-fassung des großen italienischen Gelehrten unterrichtet die Untersuchung von L. BRANDOLINI, La Pastorale dell' Eucaristia di Ludovico A. Muratori: ELit 81 (1967) 333 – 375. 82 (1968) 81 – 118. Zur Frage der Gläubigenkommunion innerhalb der Pfarrmesse läßt unser Autor Muratori in einem nahezu 6 Druckseiten füllenden Zitat zu Wort kommen; vgl. CONRAD, Leitfaden II 42 – 47.

<sup>52</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden II 39.

Im ausgehenden 18. Jahrhundert konnte unser Pastoraltheologe noch eine Gottesdienstpraxis voraussetzen, die die Pfarrmesse mit einem Kranz anderer, weniger hochkarätiger Gottesdienstformen umgab, so daß das „hohe Amt“ auch tatsächlich als Mitte und Höhepunkt im Ganzen der Sonntagsfeier erfahren werden konnte. Der Sonntag begann am Vorabend. Die liturgische Tradition, wonach die erste Sonntagsvesper am „Sonabend“ die Feier des Herrentages einleitet, hatte in nicht wenigen Pfarreien des alten Erzbistums Trier eine volksfromme Parallele. In frommem Übereifer hatten sich ganze Gemeinden verpflichtet, vom Mittagläuten des Samstags an die Feldarbeit ruhen zu lassen und den Rest des Tages zu Ehren der Muttergottes zu feiern. In der Abenddämmerung riefen die Glocken zum gemeinsamen Rosenkranzgebet. Seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert wurde das „Sabbatfeiern“ von der kirchlichen Obrigkeit wegen der damit verbundenen abergläubischen Vorstellungen bekämpft<sup>53</sup>. Doch gelang es offenbar, den tief verwurzelten Brauch nur dadurch zu überwinden, daß man den betreffenden Ortschaften eine fromme Ersatzübung empfahl. Die erzbischöfliche Behörde erlaubte, am Samstagnachmittag etwas früher als gewöhnlich die Feldarbeit zu beenden und sich in der Abendstunde in der Kirche zu versammeln, um sich auf den Sonntag einzustimmen<sup>54</sup>. Gegen die traditionelle marianische Prägung dieses Vorabendgottesdienstes hat unser Autor nichts einzuwenden. In Übereinstimmung mit den einschlägigen erzbischöflichen Richtlinien empfiehlt er, gemeinsam den Rosenkranz zu beten oder die Lauretanische Litanei zu singen<sup>55</sup>. Wir wissen, daß hier und da auch die Marienvesper oder die Komplet erklang<sup>56</sup>. Als krönender Abschluß wurde das „Salve Regina“ angestimmt, weshalb dieser marianische Vorabendgottesdienst auch „Salve-Andacht“ hieß.

Der Sonntagvormittag stand ganz im Zeichen der Pfarrmesse. Wo eine Frühmesse gestattet war, wurde sie ohne alle Feierlichkeit als „Lesemesse“ zelebriert. Das damals noch allgemein übliche Rosenkranzgebet unter der Frühmesse empfahl Peter Conrad aus verständlichen Gründen abzulösen durch den Vortrag deutscher Gebete oder den

<sup>53</sup> Vgl. die von Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck erlassenen Synodalstatuten von 1678: BLATTAU II 82–211, hier 193. Das Verbot der Samstagsfeier urgieren die Ordinationes archiepiscopales von 1719; vgl. BLATTAU IV 41–61, hier 60: „Superstitiosam feriatiōem sabbatorum, praesertim solemniora festa praecedentium, in quibusdam capitulis ruralibus observari consuetam omnino sublatam volumus sub poena interdicti personalis contra refractarios decernendi . . .“ In Peter Conrads Heimatpfarre Bernkastel verbot der Visitator 1715 die dort übliche ganztägige Feriatio von fünf Samstagen „post majores festivitates“; vgl. A. SCHÖLLER, Pfarrvisitationen in der Erzdiözese Trier: TrArch 16/17 (1916) 145–179, hier 154. Trotz wiederholter Verbote hielten viele Ortschaften an der wenigstens halbtägigen Samstagsfeier fest, wie etwa für den Westeifelraum Dechant N. Brixius in einer Relatio aus dem Jahre 1737 der erzbischöflichen Behörde und der staatlichen Verwaltung in Luxemburg meldet: BATr, Abt. 35, Nr. 405: „Sunt qui diebus sabathinis post meridiem superstitiosae et saepius reprobatae feriatiōi inhaerent.“ Vgl. auch E. DONCKEL, in: AmrhKG 4 (1952) 348.

<sup>54</sup> Vgl. die in Anm. 53 angeführten erzbischöflichen Verordnungen.

<sup>55</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 193.

<sup>56</sup> Vgl. PH. DE LORENZI, Beiträge zur Geschichte sämtlicher Pfarreien der Diözese Trier, 2 Bde., Trier 1887, I 152. 294. 391; P. OSTER, Geschichte der Pfarreien der Dekanate Prüm-Waxweiler, Trier 1927, 171. 781.

Gesang von Meßliedern. Vor allem aber durfte in keiner „Nebenmesse“ eine mindestens halbstündige Katechese fehlen, denn es ging nicht an, daß diejenigen, die nicht zur Pfarrmesse kommen konnten, der „Unterweisung verlustig werden“<sup>57</sup>.

Ein zweiter gottesdienstlicher Schwerpunkt lag am frühen Nachmittag. Den nachmittäglichen Pfarrgottesdienst eröffnete um 13.00 Uhr die Christenlehre<sup>58</sup>. Dieser allsonntägliche, einstündige Glaubensunterricht nach dem Leitfaden des Katechismus richtete sich weniger an die Schulkinder als an die Jugendlichen und Erwachsenen. Die Erwachsenenkatechese war eingerahmt von gottesdienstlichen Stücken. Das eröffnende Heilig-Geist-Lied erwähnt Conrad nicht. Nach ihm stehen am Anfang der Christenlehre die gemeinsam gesprochenen Gebete zur Erweckung von Glaube, Hoffnung und Liebe sowie ein Reuegebet. Gemeinsames Gebet oder das Aufsagen katechetischer Merktexthe beschloß den einstündigen Unterricht. Vielfach wurden zum Abschluß, als Inbegriff christlicher Praxis, die Zehn Gebote, die fünf Gebote der Kirche und die sieben Sakramente aufgesagt<sup>59</sup>.

Unmittelbar an die Christenlehre schloß sich um 14.00 Uhr die lateinische Vesper an<sup>60</sup>. Die Gläubigen fanden sich dabei in die Rolle von stummen Zuschauern gedrängt, denn das Vespersingen spielte sich zwischen dem Pfarrer und der kleinen Gruppe der männlichen Chorsänger ab. Die Leute im Schiff ließen unterdessen die Perlen des Rosenkranzes durch die Finger gleiten; die wenigen, die lesen konnten, beteten aus dem Gebetbuch eine Andacht. Auffälligerweise empfiehlt Conrad nicht, die deutsche Vesper einzuführen, obwohl er von Plänen zur Verbesserung „der Tagzeiten“ zu berichten weiß<sup>61</sup>. Für die deutsche Vesper zu werben, wäre zum damaligen Zeitpunkt allerdings

---

<sup>57</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 76.

<sup>58</sup> Vgl. ebd. I 75. 206.

<sup>59</sup> Vgl. ebd. 192. Zu den im Trierischen üblichen Rahmenelementen der Katechese vgl. HEINZ, Pfarrmesse 232 – 237. Die Erweckung von Glaube, Hoffnung und Liebe im Zusammenhang mit der Predigt oder dem Religionsunterricht geht zurück auf eine Anordnung Papst Benedikts XIV.; vgl. JUNGSMANN (s. Anm. 23) I 630 Anm. 10. Das Bistumsrituale hatte die Vorschrift rezipiert; vgl. RTrev 1767 II 111. Die „Christenlehr-Verordnung“ Erzbischofs Clemens Wenzeslaus aus dem Jahre 1779 schärfte sie erneut ein; vgl. BLATTAU V 295.

<sup>60</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 206.

<sup>61</sup> Vgl. ebd. II 282. Conrad denkt dabei allerdings weniger an die Stundenliturgie als Gemeindegottesdienst, sondern an das Brevier als Standesgebetbuch für den Klerus. Den Zweck der „kirchlichen Tagzeiten“ sieht er nicht zuletzt darin, daß sie „eine besondere Seelennahrung und Schule für die Geistlichkeit“ sein sollen; zu den damals in Gang befindlichen Arbeiten zur Reform des Trierer Bistumsbreviers von 1748 vgl. A. HEINZ, Pläne zu einer Reform der Trierer Diözesanliturgie unter Erzbischof Clemens Wenzeslaus (1768 – 1802): AmrhKG 29 (1977) 143 – 174. J. M. Sailer hatte in seinem 1783 erschienenen „Vollständigen Lese- und Gebetbuch“ vorgeschlagen, die lateinische Vesper durch eine „Christliche Vesperandacht am Sonntage“ zu ersetzen. Dabei sollten die alttestamentlichen Psalmen aber nicht bloß in deutscher Übersetzung und anderer Auswahl Verwendung finden; die als unbrauchbar und zu schwierig erachteten biblischen Texte wurden vielmehr ersetzt durch „christliche“ Psalmen, die im Gewand des Psalms die christliche Glaubens- und Sittenlehre den Gläubigen nahebringen sollten; vgl. M. PROBST, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (Studien zur Pastoralliturgie 2) Regensburg 1976, 61 f. Zwar empfiehlt Conrad den



auch ein hoffnungsloses Unterfangen gewesen, da es an entsprechenden Texten im Trierischen fehlte<sup>62</sup>.

Conrad erwähnt die diözesanrechtlich vorgeschriebene lateinische Vesper gleichsam nur im Vorbeigehen, während er mit spürbarer Anteilnahme von einer neuen, nach seiner Vorstellung überall einzuführenden „Abendandacht“ zum Beschluß der Sonntagsfeier spricht<sup>63</sup>. Er denkt sich diesen wenigstens in den Sommermonaten anzusetzenden Abendgottesdienst als eine in der Hauptsache aus Kirchenliedgesang und Bibellesung bestehende Andacht. Diese „Vorlesungen“ aus der Heiligen Schrift sollten anstiften zum „Gehorsam gegen die Landesobrigkeit“, zur Erfüllung der Standespflichten von Eltern, Kindern, Herren und Knechten, Männern und Frauen, sie sollten dazu ermuntern, „sich durch Fleiß und seiner Hände Arbeit zu ernähren und jeden aufrichtig zu behandeln“, Genügsamkeit sollten sie lehren, Geduld in Trübsal und tätige Liebe zu den Bedürftigen; kurzum: es sind solche Bibeltexte vorzutragen, die nützliche Anweisungen „über verschiedene Pflichten der Christen“ enthalten<sup>64</sup>. Die sich dann an die Lesung anschließende Auslegung hat vor allem die Aufgabe, den moralischen Gehalt des Gelesenen zu vertiefen.

#### Dem Zeitgeist der Aufklärung verpflichtet

Peter Conrad lebte in einer Zeit, die allzu naiv den natürlichen Verstandes- und Willenskräften des Menschen vertraute. Wie viele seiner Zeitgenossen baute auch er zu optimistisch darauf, daß man das „ungelehrte“ Volk nur recht unterrichten müsse, dann werde jeder unweigerlich tugendhaft handeln und seinem Mitmenschen hilfreich begegnen. Im Gottesdienst sind von daher vom Priester, der ganz im Sinne des josephinischen Pfarrerrideals als „Volkslehrer“ begriffen wird, vor allem Erbauung und Belehrung gefragt<sup>65</sup>. Diese moralisierende Grundtendenz rüttelt nun aber an den

---

Geistlichen Sailer's Gebetbuch (vgl. Leitfaden II 383). Seine tatsächliche Verbreitung war aber nach Ausweis der Visitationsakten (BATr Abt. 44) im Bistum Trier gering und dürfte kaum Auswirkungen auf die Gestaltung des Nachmittagsgottesdienstes gehabt haben.

<sup>62</sup> Im Auftrag des Erzbischofs arbeitete das Koblenzer Offizialat zu Beginn des Jahres 1785 an Vorschlägen, wie in den Frauenklöstern der Erzdiözese Trier die „teutschen Tagzeiten“ eingeführt werden könnten. Die geplante Einführung eines volkssprachlichen Stundenbuchs mit deutschen „Kirchengesängen“ kam jedoch nicht zur Ausführung; vgl. BATr, Abt. 46, Nr. 82, 100 f.; 128. In Süddeutschland konnte sich die in der Aufklärungszeit eingeführte deutsche Vesper im sonn- und feiertäglichen Pfarrgottesdienst bis in die Gegenwart behaupten; vgl. F. POPP, Die deutsche Vesper im Zeitalter der Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung des Bistums Konstanz: Freib. Diöz. Archiv 87 (1967) 87–495.

<sup>63</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 206.

<sup>64</sup> Ebd. 207.

<sup>65</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 47 f. Schon in seinem Gutachten zur Trierer Seminar- und Studienreform nennt Conrad unter den Pflichten des Seelsorgers an erster Stelle „dem Volke die christliche Religion und Sittenlehre mit Wort und Beyspiel zu predigen und praktisch zu machen“; vgl. REICHERT (s. Anm. 4) 165; zum josephinischen Pfarrerrideal vgl. E. WINTER, Der Josephinismus und seine Geschichte, Brunn-München-Wien 1943, 159–175; s. auch die Biographie Rautenstrauchs, einer Schlüsselfigur für das Ausbildungsprogramm des Seelsorgeklerus unter Maria Theresia und Joseph II.: B. F. MENZEL OSB, Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Brevnar-Braunau, Königstein 1969.

Grundpfeilern des christlichen Gottesdienstes. In diesem darf es ja nicht zuerst darum gehen, was der Christ zu tun hat, sondern das Wesen christlicher Sonntagsliturgie ist die dankbare Feier dessen, was Gott am Menschen getan hat und immer neu tut. Der Trierer Pastoraltheologe ist wohl doch zu sehr der für die liturgischen Reformbestrebungen seiner Zeit charakteristischen Gefahr einer pädagogischen Verzwirkung des Gottesdienstes erlegen. Am deutlichsten zeigt sich dies bei den Gestaltungsvorschlägen für die von ihm empfohlene Sonntagabendandacht. Für die in diesem Rahmen vorgesehene Schriftlesung und Kurzhomilie hat unser Autor bezeichnenderweise ausschließlich Bibelstellen ausgewählt, die von Tugend und Pflichterfüllung sprechen<sup>66</sup>. Die gerade dem Sonntag so gemäße Verkündigung des den Gläubigen unverdientermaßen geschenkten, durch Tod und Auferstehung Jesu gewonnenen Heils findet dagegen nicht statt.

Auch über die Pfarrmesse auf der Höhe des Sonntagmorgens droht sich der Grauschleier ständiger Belehrung zu legen. Als ihr wichtigstes Stück erscheint „der Unterricht oder der öffentliche Religionsvortrag“. Noch aufschlußreicher für die auch hier sich vordrängende Pädagogisierung ist die merkwürdige Bedeutsamkeit, die Peter Conrad einem theologisch durchaus sekundären Element der Pfarrmesse beimißt: der „öffentlichen Verkündigung“<sup>67</sup>.

Man hat sich darunter Kanzelmitteilungen vorzustellen, wie sie das Trierer Bistumsrituale am Ende der Predigt vorsah<sup>68</sup>. Die Vermeldungen umfaßten die Ansage der in der kommenden Woche einfallenden Fast- und Abstinenztage, der Feste und Halbfeiertage, Ehe- und Weiheproklamationen, Mitteilungen über Anniversarien und Kasalgottesdienste und die Bekanntgabe von bischöflichen und landesherrlichen Verordnungen. Hinzu kommen konnte die Empfehlung einer verordneten Kollekte. Während das Bistumsrituale den Seelsorgern in dem letztgenannten Punkt eher zur Zurückhaltung rät, hebt unser Autor, auch darin Kind seiner Zeit, die keine Tugend höher schätzte als die tätige Nächstenliebe, gerade diesen Aspekt der „Verkündigung“ hervor: die Pfarrer sollten an dieser Stelle der Pfarrmesse „milde Beiträge, besonders wenn kranke Pfarrkinder einer Unterstützung bedürften“, erbitten<sup>69</sup>. Zustimmung erinnert Peter Conrad in diesem Zusammenhang an eine 1776 an den Koblenzer Stadtklerus ergangene erzbischöfliche Anweisung, in jedem Quartal wenigstens einmal über den Wert des Almosengebens und die Pflicht zur Nächstenliebe zu predigen und Spenden zur Unterstützung der Armen zu erbitten<sup>70</sup>.

Wenn unser Autor die Kanzelvermeldungen so sehr hervorhebt, geschah dies wohl weniger aus Pietät vor dem traditionellen Element der Feiertagsansage<sup>71</sup>. Conrad dachte

<sup>66</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 206 f.

<sup>67</sup> Vgl. ebd. I 196.

<sup>68</sup> RTrev 1767 I 109 f. Zur tatsächlichen Praxis vgl. HEINZ, Pfarrmesse 272–278.

<sup>69</sup> CONRAD, Leitfaden I 201. Das RTrev (II 112) mahnt diesbezüglich zur Zurückhaltung: „non tamen facile res deperditas aut elemosynas annuntiabit.“

<sup>70</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 203.

<sup>71</sup> Vgl. A. HEINZ, Die Festankündigung in der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im alten Erzbistum Trier: TThZ 85 (1976) 150–160.

vornehmlich an die Bekanntgabe der kirchlichen und staatlichen Verordnungen. Sie stellten eine wichtige Ergänzung des „Unterrichts“ dar. In den Jahren von Conrads Lehrtätigkeit nahm die Zahl der Kanzelschreiben belehrenden und moralisierenden Inhalts in geradezu inflationärer Weise zu. Manche dieser Verordnungen waren alljährlich an einem bestimmten Sonntag vorzulesen. So hörten die Besucher der Pfarrmesse regelmäßig am 1. Adventssonntag die erzbischöfliche Verordnung über die verpflichtende Teilnahme an der Christenlehre<sup>72</sup>, am 1. Sonntag im Mai mußte der Pfarrer die kurfürstliche Verordnung gegen das Auswandern von Untertanen bekanntgeben<sup>73</sup>. Im Westteil des Erzbistums Trier, soweit er luxemburgischer Landeshoheit unterstand, galt seit dem 26. September 1785 die Bestimmung, daß sämtliche staatlichen Gesetze und Verordnungen in der Pfarrmesse vorzulesen waren, auch wenn sie rein weltliche Dinge wie die Förderung des Obstanbaus oder das sachgerechte Pflügen und Düngen der Felder betrafen<sup>74</sup>. Wir dürfen davon ausgehen, daß Peter Conrad gegen eine solche Inanspruchnahme des Seelsorgers durch den Staat nichts einzuwenden hatte. Auch für ihn ist der Geistliche unentbehrlicher Mitarbeiter im volkserzieherischen Programm des aufgeklärten Staates.

Das Riten- und Textgefüge der Meßliturgie blieb unter dem Schutzpanzer der lateinischen Kultsprache unangetastet, leider aber auch weitgehend unerschlossen. Die Messe ist Sache des Priesters. Trotz der begrüßenswerten Bemühungen der Aufklärungsliturgiker um stärkere Aktivierung der Gläubigen bei der Meßfeier geht das Beten und Singen der Gemeinde nicht wirklich in die Feier ein. Nirgendwo taucht in Conrads pastoralliturgischem Handbuch der Gedanke auf, daß die Sonntagsgemeinde den Gottesdienst mitträgt. Die so nachdrücklich empfohlenen volkssprachlichen Lieder und Gebete begleiten gleichsam auf einer Außenbahn die Priesterhandlung am Altar. Pädagogische Anliegen stehen auch hier im Vordergrund. Nach der Auffassung unseres Autors würden Gesänge in deutscher Sprache „bei dieser so heiligen Handlung vieles zur gemeinschaftlichen Erbauung und Gemüthserhebung beitragen und zum Theile dasjenige ersetzen, was der Kirchenrath zu Trient in Ansehung der Volksbelehrung über die Messe vorschreibt“<sup>75</sup>. Das Konzil von Trient hatte den Seelsorgern geraten, häufig an Sonn- und Feiertagen Teile und Texte der Messe zum Gegenstand der Predigt zu wählen<sup>76</sup>. Diese Verkündigungsaufgabe sollten nach Conrads Vorstellung deutsche Meßlieder erfüllen: erklärend und belehrend sollten sie den Ablauf der Messe begleiten.

Einen ähnlichen Zweck verfolgten die der Gemeinde in der Messe vorzutragenden „öffentlichen Gebete“. Peter Conrad denkt hierbei nicht so sehr an das eher beiläufig erwähnte Allgemeine Gebet nach der Predigt<sup>77</sup>, sondern an erbauliche und belehrende

<sup>72</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 81.

<sup>73</sup> Vgl. ebd. 197.

<sup>74</sup> Vgl. SCHON (s. Anm. 14) V 85; HEINZ, Pfarrmesse 277 f.

<sup>75</sup> CONRAD, Leitfaden I 196.

<sup>76</sup> Tridentinum, Sess. XXII, cap. 8; vgl. CONRAD, Leitfaden I 197.

<sup>77</sup> Vgl. CONRAD, Leitfaden I 201. Zur diesbezüglichen Praxis vgl. HEINZ, Pfarrmesse 241 – 272. Die Bistumsagende sah das Fürbittgebet nach der Sonntagspredigt vor; vgl. RTrev 1767 I 109 f.

Meß- und Kommunionandachten<sup>78</sup>. Gebet und Gesang geraten so bedenklich in Gefahr, zu einer Fortsetzung des „Unterrichts“ mit anderen Mitteln zu mißraten; der Sonntagsgottesdienst droht zur Sonntagsschule zu werden.

### Überzeitlich Gültiges

Es wäre unbillig, wollte man von einem Autor der Aufklärungszeit eine Gottesdiensttheologie erwarten, die sich auf der Höhe des Zweiten Vatikanischen Konzils bewegt. Noch unbilliger wäre es, würde man über dem Aufweis von Defiziten und Irrwegen, wie sie jüngst im Klima der zweiten Aufklärung in ähnlicher Weise wiedergekehrt sind, übersehen, was an überzeitlich Gültigem in Peter Conrads Entwurf für die gottesdienstliche Feier des Herrentages steckt. Der Trierer Pastoraltheologe gewinnt die überzeitlich gültigen Leitmotive für eine christliche Sonntagsfeier hauptsächlich aus dem Rückgriff auf das altkirchliche Muster der Sonntagseucharistiefeier, wie es Justin der Märtyrer († 165) im 67. Kapitel seiner ersten Apologie beschreibt<sup>79</sup>. In den hellsten Farben stellt Conrad diesen klassischen patristischen Sonntagstext vor die Augen seiner Leser. „Weitläufig und rührend“ schildere dieser Schriftsteller aus der Frühzeit der Kirche, wie „die ersten Christen einer jeden Gemeinde insgesamt bei dem bischöflichen und pfarrlichen Gottesdienste zu erscheinen (pflegten), allda die Erklärung der h. Schrift anzuhören, mit vereinigten Gemüthern, mit einerlei öffentlichen Gebethen und Gesängen Gott zu loben, ihn um Gnade und Beistand anzuflehen, von dem Opfer ihres Bischofs oder Priesters ein Theil zu empfangen<sup>80</sup>.“ Diese „einmüthige, einförmige Andacht“ sei durch die Wolken gedungen. Auch versäumt Conrad nicht eigens auf die von Justin erwähnte Armenspende in Verbindung mit der Sonntagsmesse hinzuweisen<sup>81</sup>.

Wir dürfen annehmen, daß Conrad auf die Bedeutung dieses großartigen Sonntagszeugnisses aus der Märtyrerzeit aufmerksam geworden ist durch eine akademische Veranstaltung an der alten Trierer Universität. Der spätere Professorenkollege Conrads, der Moraltheologe Peter Joseph Weber<sup>82</sup>, hatte 1779 diesen Text einer von ihm

<sup>78</sup> Zur Praxis der Meßandachten vgl. J. HACKER, Die Messe in den deutschen Diözesangesang- und -gebetbüchern, München 1950, 79–112. Daß Conrad aber auch an die gelegentliche Verlesung der eigentlichen Meßgebete in deutscher Sprache dachte, darf man aus der Tatsache schließen, daß er empfehlend auf eine 1788 in Mainz erschienene Missaleübersetzung hinweist: Die Messe an allen Sonn- und Feiertagen des Jahres aus dem Latein ins Deutsche übersetzt mit einem Anhang der nöthigsten Gebethe; vgl. CONRAD, Leitfaden I 197. Es handelt sich um das erfolgreichste deutsche Meßbuch vor dem „Schott“, bearbeitet von Joh. Caspar Müller; vgl. A. HAUSSLING, Das Missale deutsch (= LQF 66) Münster 1984, 41 f. J. M. Sailer hatte seinem 1783 erschienenen Gebetbuch eine wörtliche Übersetzung des Meßordinariums mit dem Proprium des Dreifaltigkeitsfestes eingefügt; vgl. PROBST (s. Anm. 61) 56 f.

<sup>79</sup> Leicht zugänglich ist der Text bei JUNGSMANN (s. Anm. 23) I 29 f.

<sup>80</sup> CONRAD, Leitfaden I 198 f.

<sup>81</sup> Vgl. ebd. 199. 204.

<sup>82</sup> Vgl. REICHERT (s. Anm. 4) 184–186; NIK. SEELHAMMER, Die Professoren der Moraltheologie an der Theologischen Fakultät und am Priesterseminar in Trier, in: Vorlesungsverzeichnis d. Theol. Fak. Trier WS 1953/54, 14–21, hier 15 f.



präsierten öffentlichen Disputation über die Pfarrmesse zugrunde gelegt. Dem im Druck erschienenen Thesenheft<sup>83</sup> entnahm Peter Conrad nicht nur den Wortlaut des Justin-Zitats<sup>84</sup>, sondern auch die von diesem Text hergeleiteten Leitlinien für die ordnungsgemäße Gestalt des Pfarrgottesdienstes an Sonn- und Feiertagen. Man wird diesen im folgenden thesenartig zusammengefaßten Prinzipien eine überzeitliche Gültigkeit nicht absprechen können.

1. Die Sonntagseucharistiefeier ist wesentlich *Versammlung*. Die in räumlicher Nähe lebenden Christen kommen zur gleichen Stunde, „am gleichen Ort“ (Apg 2, 1) zusammen. In eins versammelt, als die Kirche an diesem Ort, treten die Gläubigen gemeinsam vor Gott hin. Deshalb sollte es in der Regel pro Pfarrei nur eine Eucharistiefeier an Sonn- und Feiertagen geben: die Pfarrmesse.
2. Die Teilnehmer der gottesdienstlichen Versammlung sind aufgefordert zu *gemeinschaftlichem* Tun. Es kann bei der Feier der Sonntagsmesse nicht in erster Linie darum gehen, dem einzelnen Gelegenheit zu geben, seine persönliche Frömmigkeit zu pflegen. Wer an der Versammlung teilnimmt, soll sich selbst einbringen, Herz und Stimme einsetzen zum gemeinsamen Dienst des Lobens und Bittens. Das gemeinsame laute Beten und Singen der Gemeinde in der Muttersprache macht die Gemeinschaft erfahrbar und vertieft sie.
3. Die Versammlung steht unter Leitung des *priesterlichen Vorstehers*. Seine Hauptaufgaben sind die Auslegung des Wortes Gottes und der Vollzug der eucharistischen Handlung. Das Zueinander von Vorsteher und Volk hat die Pastoraltheologie der Aufklärungszeit mit Vorliebe begriffen in dem biblischen Bild von Hirt und Herde (vgl. Joh 10). Von daher erlag sie häufig der Gefahr, die Vorsteheraufgabe des Priesters bei der Sonntagsmesse vornehmlich im Predigtteil verwirklicht zu sehen; dort vor allem hatte der Hirt seiner Unterweisungs- und Aufsichtspflicht gegenüber der Herde nachzukommen. Demgegenüber verblaßt der Gedanke, daß der Priester als Vorbeter und Erstdarbringer während der Eucharistiefeier in engerem Sinn an der Spitze der Gemeinde steht, die zusammen mit ihm das Opfer Christi darbringt<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> *Dissertatio moralis de Missa Paroeciali quam Praeside Petro Josepho Weber . . . pridie Nativitatis Mariae anno MDCCLXXIX in almo et antiquissimo Studio Generali Trevirensi . . . propugnabunt . . . D. Jacobus Jacobs, Zeltingensis, D. Petrus Schmidt ex Kirsche iuxta Sirceam, Augustae Trevirorum, typis Eschermannianis. Ein Exemplar des 18 Seiten starken Faszikels in der Stadtbibliothek Trier unter der Signatur 575 in T 350 8°.*

<sup>84</sup> Conrad nennt selbst seine Quelle; vgl. Leitfaden I 200. Von dort hat er auch die unzutreffende Angabe übernommen, der Text finde sich in der „zweiten Schutzschrift“ Justins.

<sup>85</sup> Ein eigentliches Zusammenwirken von Priester und Gemeinde bei der Meßfeier kennt Conrad nicht. Die Thesen von P. J. Weber (s. Anm. 83) verraten dagegen diesbezüglich eine theologisch tiefere Einsicht; vgl. WEBER (s. Anm. 83) 3. Auch hinter J. M. Sailer bleibt Conrad in diesem Punkt zurück; vgl. PROBST (s. Anm. 61) 86 f.

4. Die *Kommunion der Gläubigen* ist Teil der Pfarrmesse. Möglichst zahlreich sollen die Kommunikanten sein, denen der Priester teilgibt an der in derselben Feier konsekrierten Eucharistie. Sorgfältig ist aber bei einem häufigeren Kommunionempfang auf eine gute Vorbereitung zu achten. Zu diesem Zweck empfiehlt Conrad den regelmäßigen Empfang des Bußsakramentes sowie vor der Kommunionsspendung eine Kurzanrede und gemeinsame Vorbereitungsgebete.

Über die genannten Grundsätze hinaus wird man dem Bemühen unseres Autors um die *Pflege gottesdienstlicher Vielfalt* am Herrentag ebenfalls überzeitliche Gültigkeit zuerkennen. Neben der Pfarrmesse stehen für ihn die Vesper, die von Gebet und Gesang eingerahmte Katechese und ein Wortgottesdienst oder eine Andacht am Sonntagabend. Vor allem aber hat gerade unsere Zeit angesichts der eingangs angesprochenen Gefährdung des religiösen Kerns der Sonntagsfeier allen Grund, sich von der Ernsthaftigkeit beeindrucken zu lassen, mit der die Pastoral der Aufklärungszeit daran festgehalten hat, daß am Tag des Herrn dem Gemeindegottesdienst nichts vorgezogen werden darf. Ergeben sich von hierher nicht Anfragen an die heutige Praxis der Sonntagsfeier? Ist die Sonntagsmesse wirklich überall als gemeinschaftliche Feier der Kirche am Ort im Bewußtsein? Müßte nicht auch die Meßhäufigkeit im Sinne einer Konzentration (eine Pfarrmesse) mancherorts überprüft werden? Die Sonntagskommunion ist für viele heute gottlob ein Stück ihrer Sonntagsfeier geworden. Aber droht nicht Routine einzureißen, und wird nicht noch viel zu oft aus dem Tabernakel ausgeteilt? Bleibt klar, daß die Mitte der christlichen Sonntagsfeier die Meßfeier ist und daß Wort- und Kommuniongottesdienste eben doch nur eine Notlösung in einer Notsituation sein können? Freilich besteht in dieser aktuellen Notlage auch die Chance, daß die „unversorgte“ Gemeinde erkennt, wie sehr es ihre ureigenste Christenpflicht ist und bleibt, selbst Sorge zu tragen, daß der Tag des Herrn auch an ihrem Ort gemeinschaftlich, in der Versammlung der Gläubigen, gefeiert werden muß.

## „Religionsunterricht“ als Aufgabe des Seelsorgers vor zweihundert Jahren – und heute

### *Einleitung*

Das große Problem der Religionspädagogik unserer Tage ist die „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation“<sup>1</sup>. Die Bemühungen um die Fernstehenden, insbesondere um die kirchliche Sozialisation der jungen Menschen, befinden sich in einer Notsituation. Es muß verstärkt darüber nachgedacht werden, wie die Schwierigkeiten zu bewältigen sind.

Zwei unterschiedliche Tendenzen lassen sich zur Zeit beobachten<sup>2</sup>. Die eine Richtung möchte die Jugend durch eine neu entdeckte „Schulseelsorge“ ansprechen. Sie möchte Schule als pastorales Feld wahrnehmen und so auch Defizite der religiösen Erziehung auszugleichen versuchen. Für eine andere Tendenz scheint die säkularisierte Schule als Institution der Leistungsgesellschaft für seelsorgerische Bemühungen kaum fruchtbaren Boden abzugeben. Sie setzt deshalb ganz auf die Jugendarbeit in der Gemeinde, unter besonderer Betonung der Gemeindekatechese. Hiergegen kann kritisch eingewandt werden, daß – trotz einiger erfreulicher Ansätze in der Erstkommunion- und Firmungskatechese – auf diesem Weg wenig bleibende Wirkung erzielt wird. Der Prozeß der Abwendung junger Menschen von der Kirche geht ständig weiter. Nur eine Minderheit wird von der Gemeindekatechese so geprägt, daß eine dauernde Einbindung in die Gemeinde gelingt. Vor allen Dingen laufen die beiden genannten Tendenzen Gefahr, daß Gemeindeseelsorge und Schule (bzw. Religionsunterricht) sich immer mehr auseinanderleben.

In einer solchen Lage kann es der Reflexion dienen, zum geschichtlichen Ausgangspunkt des heutigen Verhältnisses von Gemeinde und Schule zurückzublicken, um aus Fragestellungen und Lösungen der Vergangenheit, Erkenntnisse und Impulse für die gegenwärtige Situation zu gewinnen.

Das 200jährige Bestehen eines Lehrstuhls für Pastoraltheologie in Trier bietet für solche Überlegungen einen willkommenen Anlaß. Die späte Aufklärungszeit, unter dem letzten Trierer Kurfürsten Klemens Wenzeslaus, gilt als die Gründerzeit der staatlichen Schule<sup>3</sup>. Deshalb beschäftigt sich der folgende Beitrag mit der Frage, welche Konsequenzen Peter Conrad, der erste Trierer Pastoraltheologe, aus den in seiner Zeit

<sup>1</sup> Mit diesem Thema hat Bischof Dr. Georg Moser die Aufgabe der Diözesansynode 1985 des Bistums Rottenburg-Stuttgart umschrieben. Vgl. die Broschüre zur Vorbereitung: „Diözesansynode '85“, hrsg. vom Sekretariat der Diözesansynode, Rottenburg a. N., 1984.

<sup>2</sup> Vgl. dazu R. BLEISTEIN, Schulseelsorge (Rezension), Stimmen der Zeit 201 (1983), S. 644 f.

<sup>3</sup> Vgl. A. SCHÜLLER, Die Volksbildung im Kurfürstentum Trier zur Zeit der Aufklärung, Trier 1914, S. 86; E. CHRISTOFFEL, Die Geschichte der Volksschule im Raum des heutigen Regierungsbezirks Trier von den Anfängen bis zur Gegenwart, 1. Band, Trier 1975, S. 30.

beginnenden Schulreformen für die Gemeindegeseelsorge zieht. Daran schließen sich einige Erwägungen zur heutigen Situation an.

## 1. „Religionsunterricht“ in der Pastoraltheologie Peter Conrads

### a) Religionsunterricht als Kirchenkatechese

Die „Erste Abtheilung“ des „Leitfadens der deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie zu Trier“, Trier 1789, handelt „vom Religionsunterricht“. In seiner einleitenden Übersicht unterscheidet Conrad vier Bereiche des Religionsunterrichts: Predigen, Katechisieren, Sorge für die Schule und Privatunterricht. Schon aus dieser Einteilung wird ersichtlich, daß der Begriff „Religionsunterricht“ bei Conrad einen weiteren Umfang hat als heute. Er versteht darunter „die Pflicht zu unterweisen“ ganz allgemein<sup>4</sup>. Der erste Trierer Pastoraltheologe kann also zugleich der erste Religionspädagoge genannt werden. Er räumt der religiösen Belehrung unter den pastoralen Aufgaben des Pfarrers eine Vorrangstellung ein. Mag er dabei auch von der zeitgenössischen Aufklärungsbewegung beeinflußt sein, so kann er sich auf Schrift und Tradition berufen. Die Pflicht zur Unterweisung gehört zur ureigenen Aufgabe des Seelsorgers, die sich aus der Natur seines Amtes ergibt. Conrad bezieht sich auf den Sendungsbefehl Jesu (Mt 28, 19 f., Mk 16, 15 und 2 Tim 4, 1 f.) sowie auf die Weisungen des Trienter Konzils und der Trierischen Kirchensatzungen<sup>5</sup>. Religionsunterricht geschieht für Conrad in erster Linie durch die Predigt in der Sonntagsmesse und durch die Christenlehre, die im Erzbistum Trier für gewöhnlich am Sonntagnachmittag stattfand und ursprünglich auch von den Erwachsenen (sogar unter der Androhung von Geldbußen) zu besuchen war<sup>6</sup>. Conrad spricht zuweilen auch von „katechetischer Unterweisung“ oder „katechetischem Unterricht“ (oder nur kurz „Katechismus“), die in allen Pfarreien regelmäßig, manchmal wechselweise mit der Predigt, gehalten werden sollten. Religionsunterricht in diesem Sinn ist also identisch mit dem, was man als Volks- oder Kirchenkatechese bezeichnet hat, die bis zum 18. Jahrhundert die überwiegende Form der religiösen Unterweisung war<sup>7</sup>.

Der Ort der Kirchenkatechese war grundsätzlich die Pfarrkirche oder in entlegenen Filialen auch die Filialkirche, also das Gotteshaus. Wo keine Kapelle vorhanden war, konnte der Unterricht auch in der Pfarrschule gehalten werden, „ja in Ermangelung einer Schulstube“ war der Seelsorger verpflichtet, „von Hause zu Hause zu gehen, und den nöthigen Religionsunterricht zu ertheilen; besonders auch in dieser Absicht die allein gelegenen Häuser, Höfe, Schäfereien, und Mühlen öfters heimzusuchen, indem er für

<sup>4</sup> Vgl. P. CONRAD, Leitfaden der deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie zu Trier, Trier 1789, § 28, S. 47.

<sup>5</sup> Vgl. a. a. O., § 28–31, S. 47–51.

<sup>6</sup> Zur Predigt in der Pfarrmesse und ihrem Zusammenhang mit der Christenlehre vgl. A. HEINZ, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Trier 1978, S. 223–230. Zum verpflichtenden Besuch der Christenlehre vgl. CONRAD, a. a. O., § 47 u. 48, S. 75 ff.

<sup>7</sup> Vgl. A. BARTH, Kirchenkatechese, in: LThK, VI, Sp. 228.



eines jeden auch des ärmsten Viehhirten Seele, als welche mit dem unendlich kostbaren Blute Christi erkaufet ist, scharfe Rechenschaft vor dem strengsten Gerichte Gottes dereinst wird geben müssen<sup>8</sup>“. In den Fällen, in denen die katechetische Unterweisung außerhalb des Gotteshauses gehalten wird, handelt es sich also um Ausnahmen, die aber zeigen, wie extensiv diese religiöse Unterweisung sein sollte.

Conrad gibt auch über Inhalt und Methode der Kirchenkatechese Auskunft:

„Was die Art der katechetischen Unterweisung an Sonntagen betrifft; so soll Vermöge der Christenlehreverordnung<sup>9</sup> – 1) Bei Anfang derselben, nebst der gewöhnlichen Vorbereitung, allezeit Glaube, Hoffnung und Liebe, Reue und Leid laut vom Volke erwecket; 2) die erste Viertelstunde die kleine Jugend, die andere Viertelstunde die erwachsene nach Leitung des Katechismus, und der den Sonntag zuvor gemachten Erklärung geprüft; 3) alsdann einige Hauptstücke von etlichen Schülern beiderlei Geschlechtes aufgesaget; 4) mit der fernerren Auslegung fortgefahren werden, dergestalten, daß 5) diese nicht in einer nach der Art einer Predigt eingerichteten Rede, sondern nur in deutlicher Beantwortung selbst aufgeworfener Fragen bestehe; und 6) der Beweis lediglich aus der hl. Schrift, und den von der Kirche aus der Lehre der h. h. Väter angenommenen Grundsätzen, nicht aber aus zweifelhaften, in etlichen unbewährten Büchern eingetragenen Geschichten gemacht; endlich 7) die Lehre des Katechismus binnen einem Jahreslaufe gänzlich erklärt werden<sup>10</sup>.“

Es besteht also inhaltlich ein enger Zusammenhang zwischen Predigt und Christenlehre, die sich nur methodisch dadurch unterscheiden, daß in der Christenlehre die Glaubenswahrheiten als Antwort auf „selbst aufgeworfene Fragen“ zum gedächtnismäßigen Einprägen vorgetragen werden.

Die Vorteile solcher allgemeiner und öffentlicher kirchlicher Unterweisung sind nicht zu unterschätzen. Im Unterschied zum späteren schulischen Religionsunterricht war sie enger mit dem liturgischen Leben der Kirche verbunden. Der sakrale Raum schien eher geeignet, Gottes Wort zu verkünden, und der Katechet konnte dem Kind lebendiger als beauftragter Gesandter Gottes begegnen als dies in einem Schulraum möglich ist. Die Christenlehre erreichte auch die Erwachsenen und bildete eine Form theologischer Erwachsenenbildung, von der wir heute nur noch träumen können. Sie war schließlich aufs engste mit der „Hauskatechese“ verbunden, und wenn die Kirchenkatechese vor der ganzen Gemeinde gehalten wurde, spornte sie die Eltern zu eifrigem Unterrichten ihrer Kinder in der Familie an<sup>11</sup>.

Man muß bedenken, daß in der Vorzeit keine allgemeine Schulpflicht bestand, ja daß es an vielen Orten gar keine Schule gab. Wo schulischer Unterricht gehalten wurde, erteilten ihn schlecht oder gar nicht ausgebildete Lehrer zumeist während der

<sup>8</sup> CONRAD, a. a. O., § 47, S. 76 f.

<sup>9</sup> Gemeint ist die „Verordnung von Haltung der Christenlehre vom 9. Dezember 1779“. Den Text siehe J. J. Blattau, Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis, 1844 – 1859, V, S. 293 – 297.

<sup>10</sup> CONRAD, a. a. O., § 46, S. 74 f.

<sup>11</sup> Vgl. J. HOFINGER, Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte, Innsbruck/Leipzig 1937, S. 21.

Wintermonate. Nur ein Teil der Kinder besuchte den Unterricht<sup>12</sup>. Es ist nicht zu verwundern, daß unter diesen Voraussetzungen alle älteren kirchlichen Bestimmungen nur die Kirchenkatechese vorsehen. Wo von Schulen die Rede ist, wird von den Lehrern höchstens eine Vorbereitung der Kinder auf die Christenlehre verlangt bzw. die gedächtnismäßige Einprägung und Wiederholung dessen, was in der Kirchenkatechese erklärt worden war.

Aber es gab auch große Nachteile dieser Unterweisungsform. Die wiederholten Anweisungen und Ratschläge, wie die Gläubigen zum Besuch der Christenlehre bewegt werden könnten, und die Bemühungen, Hindernisse abzubauen, die sich in Conrads „Leitfaden“ finden, weisen auf einen Hauptmangel der Kirchenkatechese hin: Ihr Besuch war oft schwach und unregelmäßig<sup>13</sup>. Als Termine kamen fast nur die Sonn- und Feiertage in Frage. Die Zeitdauer war gewöhnlich auf eine Stunde bemessen<sup>14</sup>. Mehr hätten wohl auch die Geistlichen nicht leisten können, für die der Sonntag ohnehin der anstrengendste Tag der Woche war. Eine längere Katechese wäre auch wegen der begrenzten Konzentrationsfähigkeit der Kinder nicht zu vertreten gewesen, besonders wenn man bedenkt, daß die Heiligkeit des Raumes noch eine außergewöhnliche Sammlung und Ruhe forderte.

Der Zeitmangel führte wohl auch dazu, daß sich die Unterweisung sehr stark auf ein Auswendiglernen von Glaubenssätzen beschränkte, ohne daß der Inhalt tief und gründlich erklärt worden wäre. Mit der eng bemessenen Zeit hing wohl auch die deduktive Art der damaligen Katechese zusammen, da eine entwickelnde Lehrart in dieser Kürze gar nicht möglich gewesen wäre<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. CONRAD, a. a. O., S. 89.

<sup>13</sup> Conrad zitiert auch in diesem Zusammenhang „die mehrbelobte Christenlehreverordnung von 1779“. Doch mildert er diese strenge Verordnung durch ein Zitat aus den „trierischen Kirchensatzungen“ ab: „Aus der Erfahrung nämlich ist bekannt, daß die Geldbußen vielmehr Hader, Zank und Erbitterungen der Gemüther, als die Beförderung der christlichen Lehre, und des übrigen Gottesdienstes erzeugen. Daher sollten sich die Seelsorger bestreben, durch dringende Ermahnungen, die ein Vaterherz verrathen, durch Geschenke, durch Lobenserhebungen, durch Vorstellung des Ablasses, und besonders durch eine faßliche und zweckmäßige Lehrart so wohl die Erwachsenen, als die Kinder zur Christenlehre und anderen Andachtsübungen geneigt zu machen“, a. a. O., § 48, S. 77 f.

Conrad schlägt zum gleichen Zweck die Einführung halbjährlicher oder jährlicher öffentlicher Prüfungen vor, zu denen Gäste eingeladen und Prämien verteilt werden sollten, vgl. a. a. O.

In einem weiteren Paragraphen heißt es: „Zur Entfernung verschiedener Hindernisse, welche das Volk von der Christenlehre abziehen, sind 1) zur Zeit derselben alle übrigen Andachten, Bruderschaften, Sodalitäten usw. eingestellt. 2) Ist den Wirthen die Abreichung eines Getränkes auch an jene, welche Alters halber die Christenlehre anzuheören entbunden sind, und 3) der öffentliche Verkauf des Obstes und sonstiger Waaren untersaget. 4) Ist den Handwerksmeistern die Auszahlung des wöchentlichen Liedlohnes an ihre Gesellen, und letztern der Eintritt in die Herbergen zu erwähnter Zeit unter Strafe eines Goldgulden verboten (Ordinationes Francisci Ludovici, Archiep. Trev. de 1719; Erzb. Verordnung v. 9. Dez. 1779; v. 13. Juli 1787; des Stadtmagistrats zu Trier v. 24. Juli 1781)“, a. a. O., § 50, S. 80.

Das wichtigste Mittel zur Verbesserung des Besuchs der Christenlehre sieht Conrad in der guten catechetisch-methodischen Vorbereitung des Priesters, vgl. a. a. O., § 49, S. 79.

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O., § 47, S. 75.

<sup>15</sup> Vgl. HOFINGER, a. a. O., S. 23.

## b) Integration des schulischen Religionsunterrichts in die Kirchenkatechese

In der Aufklärungszeit wurden die Mängel der Kirchenkatechese stärker empfunden. Die neue Geistesbewegung appellierte an den Menschen, sich seines Verstandes zu bedienen und sich aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zu befreien (Kant).

Als Reaktion gegen den vom Humanismus geschaffenen Bildungsunterschied zwischen einer geistigen Elite und den ungebildeten Massen entwickelte sich ein neues Verantwortungsbewußtsein, das Allgemeinwissen des Volkes sei zu fördern. Kurfürst Klemens Wenzeslaus, Sohn des Kurfürsten und Königs von Polen, Friedrich August II. von Sachsen, und Enkel Kaiser Josefs I. war von seiner Erziehung her aufklärerischen Ideen zunächst sehr gewogen und betrieb umfassende kirchliche und schulische Reformen. In seinem Sinn betrachtete sein enger Mitarbeiter Peter Conrad es als hervorragendes pastorales Anliegen, daß „Aufklärung und ächte Gottseligkeit unter dem Landvolk verbreitet werden soll“<sup>16</sup>. So greift er auch die neuen Impulse auf dem schulischem und religionspädagogischen Gebiet auf, die über Würzburg, Fulda und Mainz in das Trierer Land gedrungen waren<sup>17</sup>. Hierbei handelte es sich insbesondere um die schulreformerischen Ideen des von der Aufklärungspädagogik beeinflussten schlesischen Abtes Ignaz von Felbiger aus Sagan (1724 – 1788). Sie wurden im Kurfürstentum Trier weithin übernommen und bewirkten einen Umbruch im bisherigen kirchlichen Schulwesen. Die überragende Bedeutung Felbigers für das katholische Unterrichtswesen liegt darin, daß er den ersten umfassenden Versuch machte, „den Religionsunterricht des ausgehenden 18. Jahrhunderts den Forderungen der neuen Zeit anzupassen und aus der neuen Lehrart heraus einen zeitgemäßen Katechismus zu schaffen“<sup>18</sup>. Im Aufbau und in der Darstellung schlossen sich Felbigers Katechismen zwar an Canisius und vor allem an den Katechismus Romanus an. Aber formal und methodisch folgten sie den Erkenntnissen der Aufklärungspädagogik, die Felbiger von dem protestantischen Schulmann Julius Hecker in Berlin übernommen hatte. Als wichtigste Eigentümlichkeiten der „Sanganschen Lehrart“ sind zu nennen die „Tabellenmethode“ (genau gegliederte Dispositionen des Lehrvortrags, die den Zusammenhang der Einzelwahrheit mit dem Ganzen der Lehre gewährleisten sollen), das Zusammenunterrichten und Zusammenlesen im Gegensatz zu dem bis dahin geübten Einzelunterricht und das „Sokratisieren“, eine Anleitung, mit Hilfe mündlicher Lehrerfragen, die Antworten der Schüler hervorzulocken<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> CONRAD, a. a. O., § 29, S. 50.

<sup>17</sup> Vgl. SCHÜLLER, a. a. O., S. 33, 90 ff.

<sup>18</sup> HOFINGER, a. a. O., S. 27 f. Die nach Felbiger benannten Katechismen sind freilich hauptsächlich das Werk seines pädagogisch begabteren Priors und Nachfolgers Benedikt Straub. Vgl. a. a. O., S. 35.

<sup>19</sup> „Sokratische Lehrart“ bei Felbiger unterscheidet sich allerdings von den späteren rationalistischen Übertreibungen dieses Lehrverfahrens, die davon ausgingen, im Kopf des Schülers befänden sich angeborene sittliche und religiöse Ideen einer Natur- bzw. Vernunftreligion, die nur abzuleiten wären. „Nach Felbiger besteht das Katechisieren lediglich in der Kunst, durch wohl überlegte Fragen herauszubringen, was das Kind an einer Sache bisher verstehe, und so dem Lehrer Gelegenheit zu geben, an Bekanntes und Rechtverstandenes bei der weiteren Erklärung anzuknüpfen“ (HOFINGER, a. a. O., S. 35, Anm. 22).

Felbiger war vor allem Schulorganisator. Er förderte die Verstaatlichung des Schulwesens und die allgemeine Schulpflicht. Er teilte die Schüler in drei Altersstufen auf und führte den Klassenunterricht ein. Religionsunterricht wurde zum Schulfach. In seinem Vorwort zur ersten Ausgabe des „Katechisten“ von Michael Ignaz Schmidt (1782), dessen Lektüre Conrad den Seelsorgern angelegentlich empfiehlt<sup>20</sup>, stellt Felbiger die Gründe für eine Einführung des schulischen Religionsunterrichts zusammen. Er geht zunächst auf die Frage ein, „warum Kirchen zum Ort des Unterrichts bestimmt worden“ seien, um dann zu bemerken:

„Nachdem nun aber fast in dem ganzen katholischen Deutschlande selbst von den Landesherren darauf gedrungen wird, daß alle Kinder, insonderheit aber gemeiner Leute, in die Schule gehen sollen, so haben Seelsorger erwünschte Gelegenheit, den Unterricht in der Religion daselbst mit weit mehrerem Vortheile und mit weniger Beschwerde zu ertheilen. So wie heutiges Tags der Schulmeister der unentbehrlichste Gehülfe des Pfarrherrn in den katechetischen Arbeiten ist, so ist auch die Schule der bequemste Ort zum Unterrichte; der, so da selbst ertheilet wird, ist für die Schüler der allernützlichste<sup>21</sup>.“

Den entscheidenden Vorzug des schulischen Unterrichts sieht Felbiger in folgendem: „Nie wird ein Schüler so offenerzig, so frei, und ohne Furcht öffentlich in der Kirche reden, als er es in der Schule thut, da er nur unter bekannten Mitschülern vor seinem Lehrmeister sich auszudrücken hat, zu geschweigen, daß in der Schule, einem Orte von nicht weitem Umfange, alle Uebrigen die Antworten des gefragten Schülers vernehmen können. Der Katechet hat da nicht nöthig, mit Zeitverlust, solche zu wiederholen, wie es in der Kirche geschehen muß, damit auch andere die leise ausgesprochene Antworten der Schüler verstehen. Der Katechet kann sich in der Schule weit mehr bis zur Denkungsart der Kinder herablassen; er kann mit den Kindern vertrauter umgehen, mit ihnen eindringender sich unterhalten; er hat es nicht nöthig, seine Brust so sehr anzugreifen; er kann in allem weit methodischer verfahren, die christliche Lehre besser in Pensa abtheilen, mancherlei Vortheile und Hülfsmittel fürs Gedächtniß als etwa des Tabellarisierens, der Buchstabenmethode u.s.f. sich bedienen; er kann auch ernsthafter sich mit Zerstreuten und Nachlässigen verfahren; er kann sogar, wenn es die Nothwendigkeit erfordert, Strafen brauchen: alles dies sind Vortheile, die dem Unterrichte in der Schule überaus große Vorzüge vor jenem geben, den man in Kirchen ertheilen kann<sup>22</sup>.“ Conrad vertrat selbst tatkräftig solche Reformideen<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Vgl. a. a. O., § 49, S. 79 f.

<sup>21</sup> Vorrede zu Michael Ignaz Schmidts Katechist, Bamberg und Würzburg 1785, S. LXII.

<sup>22</sup> A. a. O., § 72, S. LXIV f.

<sup>23</sup> Die vom Kurfürsten eingerichtete staatliche Schulbehörde schlug ihn im Jahre 1784 nicht umsonst als Religionslehrer in der nach dem Modell Felbigers errichteten Koblenzer Normalschule (eine Art Lehrerseminar) (vgl. Schüler, a. a. O., S. 29) vor. Als Mitglied der Schulbehörde setzte er sich nachdrücklich für die Schulreformen im Erzbistum ein (vgl. a. a. O., S. 36). Sein Engagement für die Felbigerschen Neuerungen wird schließlich auch dadurch unterstrichen, daß er zu den bestellten Prüfern der Lehrer gehörte, die im Koblenzer Lehrerseminar ausgebildet wurden (vgl. a. a. O., S. 102).



In seinem „Leitfaden“ empfiehlt er den Katechismus und die Biblische Geschichte Felbigers<sup>24</sup> sowie die Einführung des Religionsunterrichts an den Schulen<sup>25</sup>. Er hebt die „neuesten Bemühungen“ seines Erzbischofs um die Schulreformen hervor, der 1778 die Felbigersche Lehrart und seine Lehrbücher verordnete und dazu eine „Anleitung für die Schullehrer“ auch allen Pfarrern kostenlos verteilen ließ<sup>26</sup>, und verweist angesichts der katastrophalen Verhältnisse „auf dem platten Lande“, wo „an gar vielen Orten von St. Georgii bis Martini keine Schule gehalten“ werde, auf das „Königlich Preußische Generallandschulreglement für die Röm. Kath. Kirche in Städten und Dörfern des souveränen Herzogtums Schlesien und der Grafschaft Glatz“ (1765), das von Friedrich dem Großen erlassen und von Felbiger verfaßt worden war und seine wichtigsten Reformgedanken enthielt<sup>27</sup>.

Neben den methodischen Forderungen Felbigers übernahm Conrads „Leitfaden“ auch dessen allgemeine pädagogische Grundsätze mit ihren aufklärerischen Leitgedanken: Der „Religionsunterricht“ diene nicht nur dem Seelenheil des einzelnen, der Familie und dem Aufbau der kirchlichen Gemeinde, sondern auch dem Staat und der Gesellschaft: „jene Lehre nämlich, welch wahre Christen, den Gesetzen willig gehorchende Untertanen, folgsame Bürger, sorgfältige Hausväter bildet, den Kindern Achtung gegen ihre Aeltern einflößet, und endlich die ganze Gemeinde heilig, friedfertig, arbeitsam, Gott, dem Regenten, und dem Vaterlande getreu, glücklich und selig machet<sup>28</sup>.“

Aber bei genauerem Zusehen läßt sich feststellen, daß die Schulreformen des schlesischen Abtes bei Conrad in einem wesentlichen Punkt modifiziert werden. Reformparagraphen stehen unvermittelt neben kirchlichen Vorschriften, die für die „Pfarrschulen“ der Vorzeit galten. Der „Sagansche Katechismus“ und die „Biblische Geschichte“, die von Felbiger für den neuen Unterricht in der Schule konzipiert waren, werden bei Conrad zu Lehrbüchern für die Christenlehre<sup>29</sup>. Während Felbiger den Religionsunterricht zu einem Schulfach neben den anderen Fächern macht, schärft Conrad die alte Weisung ein: „Der Schulunterricht soll darin bestehen, daß der Lehrer die Jugend zu den Erklärungen, die der Seelsorger am Sonntage machen wird, vorbereite, und zugleich darauf sehe, daß sie das von demselben erklärte behalte<sup>30</sup>.“

Da der „Leitfaden“ im wesentlichen eine Zusammenstellung kirchlicher Bestimmungen ist, läßt sich daraus nicht genauer entnehmen, wie Conrad sich die Zuordnung von Predigt und Christenlehre praktisch vorstellte. Visitationsberichte des dazu beauftragten Konzer Pfarrers Canaris aus den Jahren 1779 – 1780 zeigen, daß die Einführung der neuen Lehrmethode auf erhebliche Widerstände stieß<sup>31</sup>. Daran änderten auch wieder-

<sup>24</sup> Vgl. CONRAD, a. a. O., § 44, S. 69.

<sup>25</sup> Vgl. a. a. O., § 52, S. 81 f.

<sup>26</sup> Vgl. a. a. O., § 56, S. 85.

<sup>27</sup> Vgl. a. a. O., § 60, S. 89 f.

<sup>28</sup> A. a. O., § 31, S. 51.

<sup>29</sup> Vgl. a. a. O., § 44, S. 69.

<sup>30</sup> A. a. O., § 52, S. 82.

<sup>31</sup> Vgl. SCHÜLLER, a. a. O., S. 33, und CHRISTOFFEL, a. a. O., S. 32.

holte Anordnungen des Kurfürsten nicht viel. Vielleicht trug diese Situation mit dazu bei, daß der „Praktische Theologe“ Peter Conrad den pastoralen Kompromiß anstrebte. Es könnte aber auch sein, daß die nach dem Jahre 1789 offen zutage tretende „Reaktion“ gegen das neue Schulwesen schon auf die Abfassung des Leitfadens einwirkte<sup>32</sup>. Conrad ließ es jedenfalls nicht zu einem Bruch mit der herkömmlichen Kirchenkatechese kommen, sondern versuchte, die alte Christenlehre mit dem neuen schulischen Religionsunterricht organisatorisch, inhaltlich und methodisch zu verschmelzen. Die Errungenschaften der Aufklärung sollten nach Möglichkeit für Predigt und Christenlehre nutzbar gemacht werden, die wie bisher einen Schwerpunkt der pastoralen Aufgabe bilden. Daneben setzt Conrad einen zweiten Schwerpunkt: die „Sorge für die Schule“.

### c) Sorge für die Schule

Auch bei der Einschärfung der Verpflichtung, daß der Pfarrer die Verantwortung und „Sorge für die Schule“ zu tragen habe, greift Conrad auf alte kirchliche Bestimmungen aus der Zeit der „Pfarrschulen“ zurück<sup>33</sup>, obwohl das Schulwesen 1786 den kirchlichen Behörden entzogen und der staatlichen Schulkommission des Kurfürstentums unterstellt worden war.

Conrad bleibt dabei, daß der Religionsunterricht, ob er in der Kirche oder in der Schule stattfindet, „ganz eigentlich die Sache des Seelsorgers“<sup>34</sup> sei. Er stellt sich hinter die Tradition, die in den Trierer Kirchensatzungen von 1622 zum Ausdruck kommt und vorsah, daß der Schulunterricht (nicht nur der Religionsunterricht) von Pfarrern oder Lehrern „vel a Pastoribus vel a Ludimagistris“<sup>35</sup> zu halten sei. Conrad entwickelt also keine „Schultheorie“, welche die Schule als eine von der Kirche unabhängige Größe definieren würde. Die Schule ist für ihn ein Werkzeug der Seelsorge. Der Sorge um die Schule kommt für den Pfarrer eine solche Bedeutung zu, weil von der Unterweisung der Jugend in „Künsten und guten Sitten das zeitliche und ewige Heil abhängt“. Alle

<sup>32</sup> Nach dem Jahre 1789 erhob sich eine starke Reaktion gegen das neue Schulwesen, angeführt von Weihbischof Maria Cochot d'Herbain, der Weihbischof Hontheim als Koadjutor beigegeben worden war. Wohl unter dem Eindruck der negativen Folgen der Französischen Revolution entschloß sich auch Klemens Wenzeslaus zur Abkehr von seinen früheren Reformbestrebungen. Vgl. dazu SCHÜLLER, a. a. O., S. 134 – 157.

<sup>33</sup> „Wir haben auch manche Verordnungen hierüber. Im trierischen Provinzialkonzilium 1549 tit. de Scholis wird den Seelsorgern anbefohlen, vorzüglich Sorge zu tragen, daß der Jugend in den Pfarrschulen die Elementarkenntnisse sowohl in Religionssachen, als in Wissenschaften beigebracht werde. Die Ordinaten vom 12. Febr. 1678, § V.N.VII. ermahnen die Pfarrer alles Ernstes daran zu seyn, in ihren Kirchspielen Schulen zu errichten, und die errichteten zu befördern. In den Ordinatis Vis. Archid. sub J. (oanne) Hug. (one) A. (rchiepiscopo) heißt es § Schulmeister und Jugend: ‚Damit man hierfür bei ergebenden Visitationen nicht nur den sechsten Theil von dergleichen (schulbaren) Jugend in der Schul befinde, wie anjetzo etlicher Orten geschehen ist, wird die Obsicht. Pastorn und Sendescheffen anbefohlen: Der Erzb. Franz Ludwig verbindet in seinen Verordnungen Cap 4 de Officio Pastoris § VII. den Pfarrer, am Ende eines jeden Monates dem Dechanten, oder Definitoren schriftliche Rechenschaft zu erstatten, ob er wenigstens viermal den Monat hindurch die Schule besucht habe.“ Conrad, a. a. O., § 54, S. 84.

<sup>34</sup> A. a. O., § 52, S. 83.

<sup>35</sup> A. a. O.

Schulfächer sind hingeordnet auf den Religionsunterricht: „Ja selbst das Lesen dienet den Kindern sowohl, als Erwachsenen, um ihre Religionskenntniße zu behalten, zu erweitern, und zu befestigen. Kurz: die öffentlichen Schulen sind Pflanzörter der Tugend und Wissenschaft<sup>36</sup>.“ Für Conrad bilden unter einem katholisch-aufklärerischen Gesichtspunkt Kirchenkatechese und schulischer Religionsunterricht eine Einheit. Wie bei der Begründung der religiösen Unterweisung im allgemeinen beruft er sich auch im Hinblick auf die schulische Aufgabe des Pfarrers auf den Sendungsauftrag des Herrn: „Da unser Heiland befahl, die kleinen Kinder zu ihm zu lassen, so hat er denen, die ihm im Lehramte folgen, gewiß hierdurch ein reizendes Beispiel der Sorgfalt geben wollen, die sie für Kinder zu tragen haben<sup>37</sup>.“ Da Kirchenkatechese und schulischer Religionsunterricht die gleiche Wurzel haben, sind beide auch ureigene Aufgaben des Pfarrers: „Der Seelsorger muß sich also aus der Beförderung des Schulwesens ein Hauptgeschäft machen<sup>38</sup>.“

Hinter Conrads „Leitfaden“ – so läßt sich zusammenfassend feststellen – steht eine integrale Konzeption von Religionsunterricht, die alle wichtigen Aufgabenfelder der Religionspädagogik einbezog: Gemeinde, Familie, Schule und Gesellschaft. Parallel zur Schulreform förderte Conrad ausgedehnt und intensiv die althergebrachte Christenlehre.

Schulischer Unterricht im allgemeinen steht dabei im Dienst der religiösen Unterweisung, für die er die Mittel und Fähigkeiten bereitstellen soll. Der Religionsunterricht als die Krone der schulischen Fächer bleibt der Christenlehre zu- ja untergeordnet, die er aus praktischen Gründen im Raum der Schule vorbereitet bzw. nachbereitend fortsetzt.

Obwohl vom aufklärerischen Denken nicht unbeeinflußt, behielt Conrad die katechetische Tradition der Kirche im Auge. Er will die Kirchenkatechese nicht durch einen schulischen Religionsunterricht ersetzen, sondern diesen und seine neuen Methoden der Kirchenkatechese dienstbar machen. Für den „Exodus des Religionsunterrichts aus der Gemeinde“, durch den die spätere Entwicklung charakterisiert ist<sup>39</sup>, kann Peter Conrad nicht verantwortlich gemacht werden.

## 2. *Gemeindeseelsorge und schulischer Religionsunterricht heute*

### a) Die Situation heute

Nach einer Epoche der Verschulung des Religionsunterrichtes und der gleichzeitigen Auflösung der Kirchen- und Hauskatechese im 19. und 20. Jahrhundert<sup>40</sup> ist erst wieder

<sup>36</sup> A. a. O., § 53, S. 83.

<sup>37</sup> A. a. O.

<sup>38</sup> A. a. O.

<sup>39</sup> Vgl. W. BARTHOLOMÄUS, Einführung in die Religionspädagogik, München 1983, S. 24–29.

<sup>40</sup> Eine Ausnahme bildet die Notzeit während des Nationalsozialismus, als die Bedeutung außerschulischer kirchlicher Katechese offensichtlich wurde. Vgl. J. RABL, Kirchliche Kinderarbeit in der Zeit des Nationalsozialismus, Kat. Bl. 100 (1975) 585–594.

in den letzten Jahrzehnten ein neues Bewußtsein für Gemeinde als eigentlichen Ort der Katechese erwacht<sup>41</sup>.

Die Würzburger Synode griff 1974 das Wort von der „Gemeindekatechese“ auf und unterschied sie vom schulischen Religionsunterricht<sup>42</sup>. Der Synodenbeschluß unternimmt den bemerkenswerten Versuch, einen Religionsunterricht zu konzipieren, der „in der Schnittpunktlinie von pädagogischen und theologischen Begründungen, Auftrag der öffentlichen Schule und Auftrag der Kirche“ liegt<sup>43</sup>.

Es hatte sich in den letzten Jahrzehnten immer klarer herausgestellt, daß ein Religionsunterricht, der sich als „Kirche in der Schule“ begreift, in der modernen Schule ein Fremdkörper ist. Die material-kerygmatische Konzeption (Jungmann, Tilmann u. a.) setzte noch eine kirchlich sozialisierte Schülerschaft voraus. Eine Mehrheit der heutigen Schüler, die in einer säkularisierten Gesellschaft und in Familien aufwachsen, denen Glaubens- und Gemeindeerfahrungen fehlen, hat nicht mehr die psychologischen Voraussetzungen und Verstehensmöglichkeiten zum Hören des „Kerygmas“. Hinzu kommt, daß eine so verstandene kirchliche Katechese keine plausible Begründung als Schulfach in der modernen „Schule für alle“, auch gegenüber Nichtchristen, aufweisen kann. Durch sich überschlagende neue Konzeptionen versuchte die Religionspädagogik seit Ende der 50er Jahre, dieser Situation gerecht zu werden. Erst das „Konvergenzmodell“ der Gemeinsamen Synode brachte eine gewisse Klärung. Religionsunterricht wird nun nicht mehr wie die Gemeindekatechese einfach als „kirchliche Verkündigung“ verstanden, sondern als „Diakonie“, als „Dienst“ der Kirche am Menschen<sup>44</sup>.

Bei aller Berechtigung der inhaltlichen und organisatorischen Trennung von Religionsunterricht und Gemeindekatechese stehen wir allerdings jetzt – zehn Jahre nach der Synode – vor der Aufgabe, zwischen beiden Bereichen stärkere Verbindungen herzustellen. Denn die Gefahr ist unverkennbar, daß Schule und Gemeinde bzw. Religionsunterricht und konkrete Kirche auseinanderwachsen. Immer mehr Pfarrseelsorger geben es auf, Religionsunterricht zu halten. Manche ziehen sich auf Predigt und

---

<sup>41</sup> Vgl. G. HANSEMANN, *Katechese als Dienst am Glauben*, Freiburg 1960; A. EXELER, *Wesen und Aufgabe der Katechese*, Freiburg 1966. Vor allem bringen mehrere kirchenamtliche Dokumente auf gesamtkirchlicher Ebene dieses Bewußtsein zum Ausdruck: Vgl. *Directorium catechisticum generale* (1971); Apostolisches Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ von Paul VI (1975); Apostolisches Schreiben „*Catechesi Tradendae*“ von Johannes Paul II. (1979).

<sup>42</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß: *Der Religionsunterricht in der Schule*, 1.4, und Arbeitspapier: *Das Katechetische Wirken der Kirche*, 5.

<sup>43</sup> *Der Religionsunterricht in der Schule*, 2.1.

<sup>44</sup> „In Jesus Christus hat sich gezeigt, wer Gott ist und wie er für die Menschen da sein will. Durch Christus wird der Mensch zum Glauben gerufen und zugleich zum ‚Dasein für andere‘. Unabhängig davon, ob die Menschen zu ihr gehören oder nicht, muß sie (die Kirche) bereit sein, ihnen mit dem zu dienen, was sie ist und was ihrem Auftrag entspricht. Religionsunterricht in der Schule ist eine der Formen, in denen sie diesen Dienst an jungen Menschen vollziehen kann. Er ist insofern unter diakonischem Aspekt zu sehen.“ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß: *Der Religionsunterricht in der Schule*, 2.6.1.



Sakramentenspendung zurück. Andererseits lasten die Gemeinden den Rückgang an Glaubenspraxis und Glaubenswissen der jungen Christen zunehmend den Religionslehrern an. Eine solche Entwicklung muß sich auf die Dauer als schädlich erweisen für die Gemeinden und den Religionsunterricht.

Gibt es aus der Sicht des Schulfachs Religion und auch aus der Sicht der Gemeindeseelsorge Gründe für eine engere Verbindung zwischen Seelsorge und Religionsunterricht? Könnte die einheitliche Konzeption, die der erste Trierer Pastoraltheologe zu Beginn der Entwicklung des Schulwesens – freilich unter ganz anderen Voraussetzungen – noch vertreten hat, auch für unsere Zeit einen Hinweis geben?

An dieser Stelle ist der erhebliche Bedeutungswandel zu beachten, den die pastoraltheologischen Begriffe „Gemeinde“ und „Seelsorger“ seit Conrads Zeit erfahren haben. Ähnlich wie bei der heutigen „Gemeindekatechese“ im Unterschied zur alten „Kirchenkatechese“ gilt, daß Träger der Seelsorge nicht allein der Pfarrer ist, sondern die Gemeinde als ganze. Aus der theologischen Sicht nach dem II. Vatikanischen Konzil<sup>45</sup> hat der Pfarrer keine pastorale Monopolstellung mehr. Vielmehr gehört es zu seinen wichtigsten Aufgaben, die verschiedenen Begabungen und Dienste in der Gemeinde zu fördern und zu koordinieren. Solcher Leitungsdienst des Pfarrers ist freilich mehr denn je gefragt, damit die Gemeinden als ganze ihre pastorale Verantwortung wahrnehmen können. So ist also – trotz aller gewandelter Voraussetzungen – die starke Betonung der Stellung des Pfarrers heute immer noch aktuell. Die Erneuerung der Gemeinden steht und fällt mit ihren Seelsorgern.

Der Begriff des Gemeindeseelsorgers hat sich in den letzten Jahrzehnten erweitert. Neben den Priestern gibt es die im gemeinsamen Priestertum gründenden „pastoralen Dienste in der Gemeinde“. In diesen Diensten nehmen Laien, vom Bischof ausdrücklich beauftragt, in bestimmten Sachbereichen am amtlichen Auftrag der Kirche teil<sup>46</sup>. Wenn im folgenden von „Seelsorgern“ gesprochen wird, sind solche „Laienseelsorger“ (Gemeindereferenten, Pastoralreferenten) mitgemeint.

Selbstverständlich wäre es ideal, wenn der Pfarrer an den Schulen<sup>47</sup>, die von den Kindern aus seiner Pfarrgemeinde besucht werden, persönlich den Religionsunterricht hielte. Freilich ist der Einzugsbereich von Schule und Pfarrgemeinde nur noch in seltenen Fällen identisch. Eher gilt dies für den Bezirk einer Hauptschule und das Gebiet eines Pfarrverbandes. Deshalb sollte es eine – auch staatsrechtlich abzusichernde – Regel sein, daß an jeder Grund- und Hauptschule ein Gemeindeseelsorger<sup>48</sup> die Verbindung

<sup>45</sup> Vgl. K. LEHMANN, Gemeinde, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 29, Freiburg i. B. 1982, S. 8 – 60.

<sup>46</sup> Beschluß der Gemeinsamen Synode: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, 3.1.2.

<sup>47</sup> Hier ist der Religionsunterricht an Grund- und Hauptschulen gemeint, da sich die Frage für Gymnasien, Real- und Berufsschulen anders stellt.

<sup>48</sup> An Grundschulen könnte das der (oder die) Gemeindereferent(in) sein, dessen Einsatzfeld die Pfarrgemeinde ist (vgl. Statut für Gemeindereferenten(innen) im Bistum Trier, Kirchliches Amtsblatt, 125 Jg. [1981], Nr. 35), während an den Hauptschulen der (die) Pastoralreferent(in) für diese Aufgabe in Frage kommt, der auf der Ebene des Pfarrverbandes eingesetzt wird (vgl. a. a. O., 124 Jg. [1980], Nr. 180). Die Vereinbarungen mit dem Staat müßten eine Präzisierung im Hinblick auf die Laienseelsorger erfahren.

zwischen Religionsunterricht und Gemeindeseelsorge aufrecht erhält, indem er selbst Unterricht erteilt.

Nach diesen Vorbemerkungen zur heutigen Situation lassen sich die Fragen stellen: Welchen spezifischen Dienst kann der Gemeindeseelsorger in den Religionsunterricht einbringen? und umgekehrt: Welche Bedeutung kann die Tätigkeit des Seelsorgers an der Schule für die Gemeinde haben?

#### b) Dienst des Gemeindeseelsorgers am Religionsunterricht

Wenn wir von der Konzeption der Gemeinsamen Synode ausgehen, die den Religionsunterricht unter dem Aspekt der Diakonie beschreibt, so ist gerade hier zu fragen, ob Religionsunterricht als Dienst an den jungen Menschen nicht lebt von seiner Beziehung zur Glaubenspraxis der Kirche, zur lebendigen Gemeinde. Kann der Religionslehrer „Zeuge des Glaubens“ sein, wenn er nicht im lebendigen Austausch steht mit anderen Christen – letztlich mit der Gemeinde? Schüler haben heute oft gerade die Schwierigkeit, einen Zugang zu Kirche zu finden. Kirche blockiert unter Umständen ihre Fähigkeit zum Glauben. Diakonie als Hilfe in menschlicher Not setzt also wesentlich eine Vermittlung nicht bloßen Glaubenswissens, sondern einer in der Kirche, in der Gemeinde, erlebten, sozialen und geistlichen Glaubenserfahrung voraus, die Schüler ansprechen und orientieren kann.

Die Fähigkeit, solche Erfahrung zu vermitteln, wird von jedem Religionslehrer erwartet<sup>49</sup>. Wäre aber nicht gerade der Gemeindeseelsorger, der zugleich seine Aufgabe in der Schule sieht, am ehesten dazu berufen, diesen Part in den schulischen Religionsunterricht und damit überhaupt in die Schule einzubringen?

In jüngster Zeit wird die Bedeutung einer „Schulseelsorge“ neu entdeckt. Der Religionsunterricht bedarf neben der sachlichen Vermittlung der Glaubensbotschaft der praktischen Felder sozialer und spiritueller Erfahrung, die im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht steht, aber über ihn hinausgeht<sup>50</sup>. Nur in sehr begrenztem Maß sind solche Aktivitäten (Gottesdienst, Einkehrtage, Wallfahrten usw.)<sup>51</sup> räumlich und zeitlich innerhalb der Schule selbst durchführbar. Um so wichtiger erscheinen Querverbindungen zur Gemeinde. Der Gemeindeseelsorger wäre also auch in dieser Hinsicht gefordert. „Schulseelsorge“ würde dann auf eine breitere Basis gestellt. Die Gefahr einer

<sup>49</sup> Diesen Gedanken A. EXELERS (vgl. seinen Artikel: Der Religionslehrer als Zeuge, in: Kat. Bl. 106 (1981), S. 3–14) hat die Stellungnahme der Kommission für Erziehung und Schule der deutschen Bischöfe „Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers“ aufgegriffen (Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, S. 7 und 10). Mit Recht wird hier betont, der Religionslehrer brauche die Gemeinde, um seine Glaubenserfahrung in den Religionsunterricht einbringen zu können. Ist dies nicht auch ein starkes Argument für den Gemeindeseelsorger als Religionslehrer?

<sup>50</sup> Vgl. A. BIESINGER / W. NONHOFF (Hrsg.) Religionsunterricht und Schülerpastoral, München 1982.

<sup>51</sup> Vgl. dazu „Schulseelsorge“, Heft 2–4, hrsg. vom Bischöflichen Generalvikariat Trier (1983 und 1984) ohne Jahresangabe.

falschen Konkurrenz zur Pfarrseelsorge wäre von vornherein ausgeschaltet, und eine Zuordnung zur Gemeindekatechese wäre gegeben.

c) Bedeutung des Religionsunterrichts für den pastoralen Auftrag des Gemeindegeldsorgers

Gemeinde ist heute zusammengeschrumpft auf eine „Kerngemeinde“. Das Problem der Fernstehenden wird immer drängender. Darf sich Kirche damit zufrieden geben, „kleine Herde“ zu sein und ein gesichertes Eigenleben zu führen? Oder hat Gemeinde nicht vielmehr einen Sendungsauftrag<sup>52</sup>? Es ist besonders bedrückend, daß gerade junge Menschen in großen Teilen zu den Fernstehenden gehören. Wo anders kann der Seelsorger heute aber der *gesamten* Jugend begegnen als in der Schule und im Religionsunterricht? Freilich wird er sich dabei in seiner Didaktik und Methodik auf die weithin kirchendistanzierte Situation der Schüler einstellen müssen. Gerade das Einüben von „Evangelisierung“ kirchlich Fernstehender in einer oft erst hinführenden, die eigentliche Verkündigung vorbereitenden Form könnte dem Seelsorger für seine pastorale Arbeit in der Gemeinde nützlich sein. Auch in der direkten Verkündigungsbarbeit, etwa der Predigt, muß Glaubensrede, Kerygma, zunehmend in einer Form geschehen, die den säkularisierten Gläubigen von heute anspricht. Ein Seelsorger, der in seiner Gemeindegarbeit die Fundamente des Glaubens als selbstverständlich voraussetzte, würde es sich zu leicht machen. Müßte Predigt heute nicht so angelegt sein, daß sie wie in apostolischer Zeit „auf dem Markte geschehen“ (Apg 17, 5.17) könnte<sup>53</sup>? Damit trifft für die innerkirchliche Verkündigung ein Element zu, das in besonderer Weise den Religionsunterricht an der Schule prägen muß. Auch in diesem Punkt könnte der Seelsorger vom Religionsunterricht für seine Gemeindegarbeit lernen.

Seine schulische Arbeit könnte den Seelsorger außerdem sensibler machen für Tendenzen und Probleme der Gesellschaft, die sich oft zuerst und in besonderer Schärfe in der Schule niederschlagen. Auch dies würde sich positiv auf seinen pastoralen Dienst auswirken. Durch seine Tätigkeit als Religionslehrer sieht er sich aufgerufen, „verständlich auf die Sinnfragen der Zeitgenossen zu antworten und sich mit anderen Antwortmöglichkeiten auseinanderzusetzen“. Dies aber könnte der dem Seelsorger leicht drohenden „gesellschaftlichen und intellektuellen Isolierung“<sup>54</sup> entgegenwirken.

Es sei noch erwähnt, daß die Einbindung von Gemeindegeldsorgern in den schulischen Religionsunterricht auch Bedeutung für ein besseres Verhältnis von Schule und Gemeinde haben kann. Leider besteht zuweilen zwischen Pfarrern und Religionslehrern eine Kluft. Es fehlt an gegenseitiger Kenntnis, und daraus ergibt sich mangelnde

<sup>52</sup> Vgl. LEHMANN, a. a. O., S. 18.

<sup>53</sup> Vgl. K. EGGER/H. PISSAREK-HUNDELST, Öffentlichkeit und Verkündigung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 28, S. 81.

<sup>54</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß: Der Religionsunterricht in der Schule, 2.6.3. Vgl. dazu A. EXELER, Religionsunterricht zwischen Slogans und notwendigem Wandel, Düsseldorf 1976.

Vertrautheit und mangelndes Vertrauen. Wenn aber Vertreter aus der Reihe der Gemeindeseelsorger zur Schule gehören, können Vorurteile leichter abgebaut und eine Zusammenarbeit leichter ermöglicht werden.

Man wird heute von den Pfarrern nicht mehr verlangen können, sie müßten die Sorge für die Schule zu ihrem „Hauptgeschäft“ machen, wie Peter Conrad seinerzeit forderte. Die Notsituation der heutigen Jugendpastoral läßt den Religionsunterricht aber wieder als eine zentrale Aufgabe der Gemeindeseelsorge in den Blick treten.

### *Schluß*

Der integrale Entwurf der Pastoraltheologie Peter Conrads und sein Begriff von „Religionsunterricht“, der im Grunde schon die wichtigsten Aufgabenfelder der modernen Religionspädagogik umfaßt, könnten weiterhin dazu anregen, außer der Beziehung von Katechese zu schulischem Religionsunterricht, auch die anderen zentralen religionspädagogischen Lernorte Jugendarbeit und Erwachsenenbildung in die oben angestellten Überlegungen einzubeziehen. Doch dies hätte den Rahmen des vorliegenden Beitrags gesprengt, der am Beispiel des heute so dringlich zu verbessernden Verhältnisses von Religionsunterricht und Gemeindeseelsorge zeigen sollte, daß historische Situationen Anfragen an die gegenwärtige Praxis stellen können und Geschichte Impulse für die Zukunft zu geben vermag.



## Mit seinen Zuhörern sympathisieren – homiletisch Zeitloses von Peter Conrad

Mit seinen Zuhörern sympathisieren; zuhören können; seine Zuhörer, damit gleichzeitig die ihm anvertrauten Gläubigen ernst nehmen; gemeinsam nach einem Weg suchen, wie in unserer Zeit Christsein gelebt werden kann: das sind einige der wichtigsten Eigenschaften, die nur unvollständig den Mann und seine Tätigkeit charakterisieren, dem diese Festschrift gewidmet ist: Bischof em. Dr. Bernhard Stein. Die Seelsorge – als Sorge um jeden einzelnen „Menschen guten Willens“ – war und ist ihm bis heute zentrales Anliegen geblieben – dafür danken wir ihm und widmen ihm die nun folgenden Ausführungen, die sich aus der Sicht der Homiletik mit dem ersten Trierer Pastoraltheologen Peter Conrad beschäftigen, der ein Mann vom „Schlag“ eines Bernhard Stein war.

P. Conrad entwickelt in seinem „Leitfaden“<sup>1</sup> keine eigentliche Homiletik, also eine „Predigtlehre“, sondern beschränkt sich auf Hinweise und Tips, die Predigt (als wörtliche Verkündigung) und den Prediger (als Verkünder des Wortes) betreffend. Er kann das so, weil, wie er selbst ausdrücklich bemerkt (I, 47), in der damaligen Zeit die Homiletik (und Katechetik) von den Dompredigern gelehrt wurde.

Es geht P. Conrad also um die Predigtpraxis, nicht um eine grundsätzliche theoretische Grundlegung von „Predigt“. Dies ist wichtig festzuhalten, wenn im folgenden versucht wird, seine Ausführungen darzustellen.

Der Ausgangspunkt: der bisherige Unterricht für die künftigen Seelsorger ist mangelhaft<sup>2</sup>, man könnte vielleicht sagen: die Ausbildung der Seelsorger entspricht nicht mehr den praktischen Gegebenheiten, mit denen sie in ihrem seelsorgerlichen Alltag zu tun haben werden. (Daher ist ein eigenes Fach „Pastoraltheologie“ notwendig, in dem die zur Führung des Seelsorgeramtes unentbehrlichen Dinge gelehrt werden).

P. Conrad ordnet die Homiletik (besser: das Predigen) folgendermaßen in seine Pastoraltheologie ein (I, 47): „Erste Abteilung: vom Religionsunterricht. Erster Abschnitt: vom Predigen und Katechesieren.“ Von der Predigt will er nur kurz handeln, da dieser Unterricht von den Dompredigern gehalten wird. Im einzelnen will er handeln von der Pflicht, dem Stoff, der Zeit und dem Ort der Predigt – d. h. bei ihm: der öffentlichen christlichen Unterweisung (ebd.). Das tertium comparationis von, modern ausgedrückt, Homiletik und Katechetik ist dabei die „Unterweisung“, denn damit haben beide zu tun. Von daher rührt u. a. die oftmalige Identifizierung von Predigt und Katechese im „Leitfaden“.

<sup>1</sup> Leitfaden der deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie zu Trier. Herausgegeben von Peter CONRAD. Erster und Zweiter Teil. Trier 1789.

<sup>2</sup> I, 45 f. Das gilt z. T. 200 Jahre später auch noch.

## A. Die Pflicht des Seelsorgers zum Predigen

Die Pflicht zu unterweisen/zu predigen gehört zu den wichtigsten des Seelsorgers. Das ergibt sich schon aus der Natur seines (priesterlichen) Amtes: dieses gebietet ihm, „seine geistliche Herde mit den Worten des Lebens zu weiden“ (ebd.), wie Jesus Christus selbst den Jüngern (und damit auch deren Nachfolgern) befohlen hat, alle Völker zu belehren. Mit Berufung auf das Tridentinum (Sess. V und XXIV) ruft P. Conrad dazu auf, wenigstens an Sonn- und Feiertagen dem Volk zu predigen; dazu in der Fasten- und Adventszeit, wenn möglich, täglich (I, 47 – 49). Die Pfarrer sollen weiterhin dafür sorgen, daß der Jugend in einer Art „Christenlehre“ an Sonn- und Feiertagen besonders die Anfangsgründe des Glaubens vorgetragen werden.

P. Conrad räumt mit dem Vorurteil auf, weil das Volk dumm, ungelehrt und hartköpfig sei, brauche man nicht zu predigen („das bringt nichts“(!?): Jesus und die Apostel hatten es wohl auch mit solchen Leuten zu tun und haben dennoch gepredigt; sie haben nämlich erkannt, daß das „Wort“ nur ein Bein der Seelsorge ist, das andere heißt Liebe (I, 49). So schließt er denn auch hier eine seiner Grundüberzeugungen an: „Liebe und Bescheidenheit kann mit der Zeit Köpfe und Herzen erweichen“ (ebd.), d. h. es kommt vor (!) dem eigentlichen Unterweisen schon auf die Grundeinstellung (= Glauben/Überzeugung) des Predigers an, denn diese bestimmt sein Tun (an dem er dann auch gemessen wird, vgl. u.).

## B. Der Stoff, aus dem die Predigt ist

Das Wort Gottes soll der Stoff der Predigten sein. Näherhin sollen die Hl. Schrift und das göttliche Gesetz vorgetragen werden. Dabei soll gelehrt werden, was notwendig ist, um selig zu werden und verkündet werden, was zu tun bzw. zu lassen ist, um die himmlische Glorie zu erlangen – und zwar in einem kurzen und deutlichen Vortrag (I, 50) soll dies alles geschehen. Die Predigt soll in erster Linie die Evangelien und Lesungen erklären und auslegen, so daß dabei sowohl das Seelenheil als auch das bürgerliche Wohl gewinnen (I, 50 f.).

P. Conrad klärt aber nicht nur, was positiv auf die Kanzel gehört, sondern er grenzt auch ab und sagt ebenso klar, was nicht dorthin gehört: 1) Fabeln und Weibermärchen; 2) Spitzfindige Grübeleien; 3) Zweifelhafte Sätze; 4) Irreführende Redensarten (I, 52 f.). Diese Dinge sind deshalb so gefährlich, weil sie keine dauerhafte Glaubensentscheidung zur Folge haben, sondern höchstens Mißtrauen: denn die Begründung und damit die Gründe fehlen. Wahre Entscheidung (ebd.) ist aber begründete Entscheidung. So steht es dem Glauben gut an, wenn der menschliche Geist, der aus der Offenbarung von Gott so vieles wahrnimmt, auch mit dem Auge der Vernunft sieht<sup>3</sup>.

Inhalte der Predigt sollen sein: Begreiflichmachen der Göttlichkeit und Wohltätigkeit der Religion; Vorstellen der Lehre von der Erlösung des Menschengeschlechtes; Forderung des Einsatzes für Gott; Vorlegen von Strafe und Belohnung; Art und Weise der Gottesverehrung; Aufmerksammachen auf Gotteserfahrung im Alltäglichen (z. B. in

<sup>3</sup> I, 55. Seite 54 spricht CONRAD von den Grundsätzen der „gesunden Vernunft“.

der Natur); Aufrufen zur Nächstenliebe; über die Standespflichten; vom Gehorsam der Gläubigen (I, 53 f.). Inhalt der Unterweisung sollen weiterhin die Heiligen sein, denn ihr Beispiel kann die Herzen der Gläubigen aufmuntern, befestigen und durch ihre Fürbitte trösten. Gewarnt wird vor jeder Art von Fabeln, Vorwitz und allem, was nach Aberglauben schmeckt (I, 55 f.). Letztlich ist nämlich der erste und würdigste Gegenstand unseres Glaubens Gott und sein Erlösungswerk; und in dessen Folge erst z. B. die Heiligen und ihre Verehrung. Heiligenverehrung muß Gottesverehrung sein (I, 56 f.), denn die Heiligen, so vollendet sie auch sein mögen, bleiben im Verhältnis zu Gott „allemaal nur Geschöpfe“ (I, 58). Auch diesem Punkt fügt P. Conrad, nach der Darstellung der positiven Gesichtspunkte, eine Liste von „höchststräflichen“ Fehlern an, die in diesem Bereich begangen werden können: z. B. wenn man 1) von Gott als einem willkürlich schaltenden Oberherrn und von den Heiligen allerlei Märchen oder (von der Kirche) ungeprüfte Wunder erzählt; 2) gewissen Gebeten vor gewissen Bildern ein besonderes Gewicht beilegt; 3) unbegründet eine Hierarchie der Heiligen vertritt und öfter von den Heiligen als von Christus, der Quelle aller Heiligkeit, spricht (I, 59). – Die bei Conrad nun folgenden Bemerkungen und Klarstellungen bezüglich des Ablasswesens seien nur erwähnt (vgl. I, 60 – 63), ebenso, daß er schreibt, Bücher seien die besten Hausprediger (!), deshalb sollten die Seelsorger dazu anregen, sich Bücher zu kaufen (I, 63).

Die Zulassung zum Predigtamt sollen sowohl Kloster- als auch Weltgeistliche nur erhalten, wenn sie über die Regeln der geistlichen Beredsamkeit durch Abfassung einer Predigt (mit vorgegebenem Thema) geprüft worden sind (I, 64). Da die Predigten (sowohl die deutschen wie die lateinischen) z. T. in einem „elenden Stil“ abgefaßt seien, ist es der Bischöflichen Behörde aufgetragen, in der monatlichen Prüfung Fragen über die geistliche Beredsamkeit zu stellen und die Priester zu ermahnen, statt irgendwelcher Ungereimtheiten gründlichere und besser erarbeitete Lehren vorzutragen. Für die Probepredigt, zu der die Kandidaten einige Bücher mitbringen dürfen, steht die Zeit von morgens 9.00 Uhr bis nachmittags 15.00 Uhr zur Verfügung; und diese Probepredigt muß mit den monatlichen Protokollen zu höchsten Händen eingereicht werden (I, 64).

Mit Berufung auf Bonaventura Andreß<sup>4</sup> kommt P. Conrad sodann zu einem weiteren seiner wichtigsten (pastoralen und) homiletischen Grundsätze: der „glückliche Erfolg aller Bemühungen eines Predigers . . . hängt davon ab, daß er mit seinen Zuhörern sympathisiere, . . .“ (I, 65; vgl. II, 345). Modern gesagt heißt das: der Prediger kann überhaupt nur etwas mit seiner Predigt erreichen, wenn er seine Zuhörer „gern hat“, wenn er versucht, sie in ihrer (konkreten) Situation ernst zu nehmen, sie „dort abzuholen, wo sie stehen“, sich in ihre Lage zu versetzen. Das kann der Prediger nur – so P. Conrad – wenn er 1) die (äußeren) Verhältnisse und 2) die „Grundtriebe“ der Seelen seiner Zuhörer (einigermaßen) kennt (ebd.). Wenn diese Kenntnisse nicht vorhanden sind, bringt die Predigt (die ja für den Zuhörer bestimmt ist) keinen „Nutzen“. Positiv ausgedrückt soll der „Nutzen“ der Predigt darin bestehen, die Menschen besser und glücklicher (!) zu machen (ebd.). Das aber erreicht der Prediger

<sup>4</sup> Von der Welt- und Menschenkenntnis des Predigers. Eine homiletische Abhandlung. Würzburg 1788.

letztlich nur durch „eine ruhige Überzeugung“, d. h. durch Überzeugungsrede (der Prediger muß von seiner Meinung und der Sache, die er vertritt, überzeugt sein) – dann werden ihm die Zuhörer glauben und Glauben schenken (I, 65 f.; vgl. u.). Wer also in diesem Sinne mit seinen Zuhörern sympathisiert, wird nicht der Gefahr erliegen, seinen Zuhörern als Redner gefallen zu wollen (und sie damit zu „gängeln“!) (I, 66), als Prediger (d. h. als überzeugter Verkünder) aber unnütz zu sein<sup>5</sup>.

### C. Zeit und Ort der Predigt

In der Pfarrkirche soll an allen Sonn- und Festtagen das Wort Gottes verkündet werden; und zwar entweder vor oder innerhalb der Gemeindemesse – je nach Gewohnheit der einzelnen Orte (I, 66 f.). Die Länge der Predigt ist auf eine halbe Stunde festgelegt (I, 67). Für damalige Verhältnisse war das eine außergewöhnlich kurze Zeitspanne – vor allem auch deshalb, weil meistens außerhalb des Gottesdienstes gepredigt wurde (und diese Predigten dauerten oft mehrere Stunden!). Die Vorbereitung für einen so kurzen, aber lehrreichen Vortrag soll intensiv sein – was aber wohl (schon damals) nicht allen Predigern klar ist; denn das, was P. Conrad nun anschließt, klingt nicht nur modern: „Daher machen sich diejenigen der schwersten Verantwortung schuldig, welche . . . sich dem Müßiggang, dem Spiel, den Ergötzlichkeiten, der Jagd, dem Auslaufen („Spaziergehen“) zu sehr ergeben, und erst am Sonnabend spät oder erst gar am Sonntag, etwa eine Stunde vor der Predigtzeit, aus ihrem ziemlich kleinen Büchervorrat ein Predigtbuch herausnehmen, im Zimmer etlichemal auf- und ablaufen, die nächste beste, auch noch so unbedeutende und unzusammenhängende Materie, wenn sie nur eine halbe Stunde ausfüllen kann, dem Gedächtnis eindrücken und endlich, was ihnen einfällt, von der Kanzel herabschreiben; dabei aber dennoch glauben, das Amt eines öffentlichen Lehrers, und eines solchen, der das lautere und reine Wort Gottes verkündet, meisterlich vertreten zu haben, wenn sie 30 Minuten lang – Worte machen“ (I, 67 f.). – Kommentar überflüssig!

Damit die Unterweisung der Gläubigen gewährleistet bleibt, soll an Sonn- und Festtagen wenigstens wechselweise gepredigt und Christenlehre gehalten werden (I, 68). Dabei sollen die nützlicheren und notwendigeren Gegenstände des christlichen Glaubens behandelt und eingeprägt werden (I, 69); hier gehen Predigt und Katechese bei P. Conrad wieder ineinander über. Andererseits soll die katechetische Unterweisung an Sonntagen nicht in einer nach Art einer Predigt eingerichteten (monologisch strukturierten) Rede, sondern nur in deutlicher Beantwortung selbst aufgeworfener Fragen (also dialogisch) gehalten werden (I, 74). Wo wechselweise eine Predigt und „Christenlehre“ gehalten wird, kann die Christenlehre an die Stelle der Predigt nach dem Evangelium treten und soll eine halbe Stunde dauern (I, 76). Die Nähe der Christenlehre zum Schulunterricht legt es für P. Conrad nahe, daß es auch Aufgabe der Predigt ist, die Eltern zu ermahnen, ihre Kinder regelmäßig zur Schule zu schicken (I, 90).

Was die Häufigkeit des Predigens (aber auch anderer pastoraler Tätigkeiten) angeht, so bemerkt P. Conrad: Ein rechtschaffener Seelsorger wird die Frage nach dem „wie oft“

<sup>5</sup> Ebd. Hinweis auf ein Predigtmagazin (-zeitschrift), die B. ANDRESS herausgeben will: Homiletisches Magazin zur Beförderung des praktischen Christentums durch das Predigtamt.



erst gar nicht stellen, sondern er wird es einfach tun, wann und wo sich ihm die Gelegenheit dazu bietet (I, 95; vgl. 2 Tim 4, 1 f.).

Soweit die (zusammenfassend) mehr grundsätzlichen Überlegungen P. Conrads zur Predigtpraxis.

Im Ablauf des „Leitfadens“ folgen nun lediglich noch sporadische „Tips“ und Anweisungen die Predigt betreffend. Sie sollen thesenartig zusammengefaßt werden:

1. Damit die Mitfeier der hl. Messe nicht zur unfruchtbaren, weil lauen Gewohnheit wird, kann der Seelsorger jeweils vor der Messe eine kleine „Anrede“ halten, um die Pfarrkinder auf gewisse Teile der Messe aufmerksamer zu machen (I, 192).

2. Während des Hochamtes und der Predigt sollen keine Privatmessen gelesen werden (I, 205).

3. In den Predigten können die anfallenden Feste angekündigt werden (I, 242).

4. „Strafprediger“ soll der Seelsorger nur da sein, wo es wirklich nötig ist (z. B. evtl. in der Beichte) (II, 55).

5. Gepredigt werden kann auch außerhalb des Gottesdienstes (z. B. aus Anlaß der Erlangung eines vollkommenen Ablasses; II, 86).

6. Bei den regelmäßigen Zusammenkünften („Konveniat“) soll gemeinsam u. a. über das Predigen gesprochen werden (II, 216). Die Fragen, die sich die versammelten Priester stellen sollen, können lauten: Welches ist die den Bedürfnissen des Volkes angemessenste Weise, das Wort Gottes zu verkünden? Welche Bücher tun zum rechten Verstehen und Vortragen des göttlichen Wortes die besten Dienste? Wie kann man diese oder jene Grundlehre des Christentums dem Volk einleuchtend machen und „in Volksbegriffe auflösen“ (II, 218)?

7. Innerhalb des Studiums der Theologie wird die Predigt als „geistliche Beredsamkeit“ in die Pastoraltheologie eingeordnet (II, 254). „Die Regeln der geistlichen Beredsamkeit sind beim Predigen und Katechesieren unentbehrlich“ (II, 256).

8. „Bei den Religionsvorträgen muß Ordnung der Gedanken, Bestimmtheit in den Begriffen und Richtigkeit der Beweise herrschen. Die Logik . . . ist also notwendig“ (II, 259).

9. Zur „eisernen Ration“ von Büchern der Seelsorger sollen „einige brauchbare Prediger“ gehören (II, 274). Auch können sich diejenigen, die sich dem Predigtamt widmen, niemals dem Lesen heiliger Bücher entziehen (mit Berufung auf die „Pastoralregeln“ des hl. Gregor d. Gr.; II, 280 f.).

10. Das Beispiel des Seelsorgers bewirkt mehr als alle Worte, so daß der Seelsorger als Glaubender (Überzeugter) durch sein Beispiel zeigen kann und soll, was er glaubt (II, 289). Dabei bewahrt die Ernsthaftigkeit (der persönlichen Auseinandersetzung) die Rede des Predigers vor allem Leichtsinn (II, 297).

P. Conrad übernimmt aus einem Augsburger Hirtenbrief (vgl. II, 345 – 347) für die Predigt ein „Zwölfpunkteprogramm“:

1. Der Prediger soll öfter im Jahr (vor allem sonntags) „thematisch“ predigen, d. h. eine christliche Religionswahrheit (z. B. ein Dogma) zum Hauptinhalt seiner Predigt

machen, damit so die „ganze Summe der christkatholischen Religion“ nach und nach behandelt und erklärt wird (II, 350).

2. Bei einer solchen thematischen Predigt soll der Prediger zunächst so verfahren, daß er den Glaubenssatz („Thema“) deutlich (unmißverständlich) vorträgt und den Inhalt („Glaubensinhalt“) ebenso deutlich aufzeigt (ebd.).

3. Dann soll der Prediger den Inhalt des (vorgetragenen) Dogmas „genau, scharf und vollkommen“ beweisen, und „dadurch seinen Zuhörern die Überzeugung, warum sie das Dogma glauben, in den Verstand, und die aus dem Glaubenssatze folgende, oder dahin passende Sittenlehre tief an das Herz lege“ (ebd.).

4. Nach dem „Beweis“ des Dogmas soll der Prediger die möglichen Einwände gegen dieses Dogma anführen und diese dann gründlich und sprachlich verständlich widerlegen (II, 351).

5. Der Prediger soll bei der Ausführung der Einwände behutsam vorgehen und sich vor jeder Verunglimpfung anderer Meinungen hüten (ebd.).

6. Unabhängig von Gegenstand und Methode der Predigt hat der Prediger auf der Grundlage von Hl. Schrift, Kirchenvätern und kirchlicher Lehre zu verkünden (II, 351 f.).

7. Der Prediger soll sich vor Schmähen, Schimpfen, Zweideutigkeiten und Anspielungen (besonders wenn es um andere Meinungen geht) sorgfältig hüten (II, 352).

8. Dem Prediger absolut unerlaubt sind alle Arten von Bissigkeiten, Erregung von Zank, stillschweigende Aufhetzung und Aufwiegelung der Zuhörer gegen irgend jemand („Demagogie“; II, 353).

9. Jedwede Polemik (o. ä.) gegen staatliche Gesetze und Befehle gehören nicht auf die Kanzel; der Prediger soll vielmehr seine Meinung „vor Ort“, also bei den Verantwortlichen persönlich, vorbringen (II, 353 f.).

10. Alle Prediger werden ermahnt, mit „evangelischem Ernst und Feuer zu predigen“, dabei aber die Schranken des „diskreten Eifers“ keinesfalls zu überschreiten, sondern sich alle erdenkliche Mühe zu geben, die Probleme im Geist der Geduld und der weisen Lehre zu lösen (II, 354 f.).

11. Diese (vorstehenden) Regeln sind allgemeine Vorschrift und „vorzüglich zu beobachten“ (II, 355).

12. Überhaupt können die Prediger nie genug erwähnen, daß die Liebe zu Gott und den Menschen das Hauptgebot des Christentums ist; und das ein christliches Leben der nachdrücklichste Beweis für die Wahrheit des Christentums ist (ebd.).

Und Heute?

Die Ausführungen Peter Conrads bedurften weitestgehend keiner Kommentierung – ihre Aktualität dürfte unbestritten sein. Deshalb im folgenden lediglich einige Hinweise aus der heutigen Homiletik.

In all den Tips und Hinweisen P. Conrads taucht eine „Predigt-kategorie“ auf, die heute vergessen scheint und die man wohl am besten als „informative Predigt“ bezeichnen kann: die geistliche Rede über eine Glaubenswahrheit (z. B. ein Dogma<sup>6</sup>).

Da meistens am Sonntag über das Evangelium (und nur in Ausnahmefällen über einen der Lesungstexte) gepredigt wird, geht unseren Gottesdienstbesuchern ein Stück „Wissen um ihren Glauben“ verloren. Das aber, was im Gottesdienst durch Lesung und Evangelium Gestalt gewinnt, ist ja nicht unser „gesamter“ christlicher, katholischer Glaube; und selbst bei sogenannten „Predigt-reihen“ („Zykluspredigten“) in der Fasten- oder Adventszeit fällt auf, daß direkte Glaubensinhalte kaum oder nur am Rande behandelt werden. Haben vielleicht die Prediger selbst Angst davor, sich den Glaubens-artikeln in aller Offenheit (Demut?) und Härte zu stellen? Wenn ja, dann können sie auch nicht mehr überzeugt (im Sinne von P. Conrad) verkündigen und so auch nicht mehr Glauben weitergeben! (Das wäre das Ende der Predigt als Überzeugungsrede!)

Solche Glaubensartikel sind uns im Glaubensbekenntnis vorgegeben – aber das Glaubensbekenntnis wird im Gottesdienst immer nur wiederholt (was sicherlich auch wichtig ist), gebetet oder gesungen. Der Inhalt, die einzelnen inhaltlichen Aspekte werden nicht mehr für sich und auch nicht mehr in ihrem Zusammenhang betrachtet. Diese Aufgabe könnte heute vielleicht eine sogenannte „informative Predigt“ lösen helfen. Wie könnte sie das tun?<sup>7</sup>

Unter der Voraussetzung, daß es bei allem seelsorgerischem Tun in erster Linie auf die persönliche Überzeugung des Seelsorgers ankommt (wie schon P. Conrad behauptet), daß diese es ist, die sein Tun bestimmt, aber auch, an der seine Echtheit und damit Überzeugungskraft gemessen werden kann, könnte die in der Homiletik weithin anerkannte „lernpsychologische Methode“ wertvolle Hilfe leisten; vor allem, was den Bereich „vor“ der Predigt angeht (also die sogenannte „Predigtvorbereitung“). Diese Methode stellt nämlich z. B. die Fragen zur Verfügung, an denen der Prediger für sich selbst seine persönliche (Glaubens-)Überzeugung überprüfen (und dann evtl. auch ändern) kann. Es sind Fragen, die es ihm (zunächst) schwer machen, weil sie ihn in seinem innersten Glauben (Überzeugtsein) hinterfragen und ihn damit einer hochnäsigen Sicherheit entkleiden werden. Wer sich als Prediger ernsthaft seinem Predigtproblem stellt und zunächst um eine mögliche Antwort für sich selbst (!) ringt, wird seine Zuhörer nicht mehr „gängeln“ können oder wollen (um mit P. Conrad zu sprechen) oder sie gar mit (unerfüllbaren) Forderungen „erschlagen“.

---

<sup>6</sup> Ebenso vergessen ist die gesamte Breite der „geistlichen Beredsamkeit“. Zu dieser Thematik zu einem späteren Zeitpunkt mehr.

<sup>7</sup> Zum folgenden vgl. R. ZERFASS/F. KAMPHAUS (Hrsg.): Die Kompetenz des Predigers. Münster 1980. H. ARENS: Die Predigt als Lernprozeß. München 1972. H. ARENS (u. a.): Kreativität und Predigtarbeit. München 1974. G. SCHÜEPP, (Hrsg.): Handbuch zur Predigt. Zürich 1982 (dort weitere Literatur).

## Konkret

Nehmen wir an, die Glaubensaussage, über die später gepredigt werden soll, lautet (aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis): „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen.“

Um „überzeugt“ dazu etwas sagen zu können, müßte sich der Prediger etwa folgendem Fragenkatalog stellen und die Fragen ganz persönlich beantworten\*.

1. Welche Erfahrungen habe ich (!) mit dieser Aussage gemacht? In welchen Situationen meines (!) Lebens (möglichst alle!) hat sie eine Rolle gespielt?

Wichtig: Alle diesbezüglichen Erfahrungen unbedingt schriftlich festhalten. Sie machen mich fähig, später konkret und lebensnah sprechen zu können.

2. Sollte ich mit dieser Aussage gar keine Erfahrungen gemacht haben: Welche Rolle könnte sie in meinem Leben spielen, wenn ich sie ernst nähme?

Wichtig: Nur auf diesem Weg werden neue positive Glaubenserfahrungen möglich.

3. Welche Erfahrungen anderer Menschen sind mir bekannt und könnten mir Möglichkeiten erschließen, mit dieser Aussage eigene Erfahrungen zu machen?

Wichtig: Fremderfahrungen können meine eigenen Erfahrungen/Glaubenserfahrungen nicht ersetzen, sondern mich nur zum „Tun“ des Wortes ermutigen, um dann eigene Erfahrungen mit dem Wort zu machen.

Hat der Prediger diese Fragen für sich (!) beantwortet (oder erkannt: hier muß ich selbst zunächst etwas tun/ an mir und meinem Glauben arbeiten), dann kann er an seine Zuhörer denken und sich fragen: Was von diesem Erarbeiteten sage ich jetzt (sozusagen als „Glaubensinformation“) meinen Zuhörern (= „Zielsatz“)?

Eines ist dann sicher: Der Prediger wird nun auf jeden Fall „mit seinen Zuhörern sympathisieren“ – denn er ist Glaubender und Suchender wie sie.

---

\* Vgl. A. HEITKAMP/P. PRASSEL: Homiletisches Stichwort: Der Überzeugungssatz. In: Weizenkorn. Elemente zur Feier der Gemeindemesse. Lesejahr C, 7. Hrsg.: H. Ritt – A. Damblon – H. Brakmann. Stuttgart 1983, 107 – 110.  
P. DÜSTERFELD/H. B. KAUFMANN (Hrsg.): Didaktik der Predigt. Münster 1975, 41 – 114.



## Die Nachfolger Peter Conrads von 1805 bis zur Gegenwart

einschließlich der Lehrstuhlinhaber und  
der Lehrbeauftragten der aus der Pastoraltheologie  
ausgegliederten Disziplinen<sup>1</sup>

Die nachfolgenden Ausführungen zur Geschichte der Pastoraltheologie und ihrer Teildisziplinen am Trierer Priesterseminar bzw. an der Trierer Theologischen Fakultät nach Peter Conrad müssen sich im Hinblick auf die zu behandelnde Zeitspanne von immerhin fast 180 Jahren und auf den zur Verfügung stehenden Raum darauf beschränken, so etwas wie ein „Series professorum“ mit knappen biographischen und

---

<sup>1</sup> In den Fußnoten werden folgende Abkürzungen gebraucht:

- Kraft, Autobiogr. = JOHANN JAKOB KRAFT, Hs. Selbstbiographie 1873–1882. Original auf Hof Fressen bei Ochtendung; maschinenschriftl. Kopie im Bistumsarchiv Trier, Abt. 84, Nr. 0401, 128 S.
- Weltklerus = Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800; hrsg. vom Diözesanarchiv, bearb. von A. THOMAS, Trier 1941.
- Fischer, Pey = BALTHASAR FISCHER, Der selige Märtyrer Franz Joseph Pey. Theologiestudent in Trier 1779–1784, Trier <sup>2</sup>1959.
- Veröffentl. Prof. = Verzeichnis der wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Professoren und Dozenten des Bischöflichen Priesterseminars in Trier (Stand vom 1. Mai 1949), Trier, Sem. Bibl. Z 201:13
- Reichert 1974 = FR. R. REICHERT, Zur Geschichte des Trierer Priesterseminars 1773–1973, in: Priesterausbildung im Anspruch der Zeit. Fest- und Informationsschrift anlässlich seiner Zweihundertjahrfeier, hrsg. vom Bischöflichen Priesterseminar in Trier, Trier 1974, 45–90.
- Reichert 1975 = FR. R. REICHERT, Trierer Seminar- und Studienreform im Zeichen der Aufklärung (1780–1785): Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte 27 (1973) 131–202.
- Hommer/Thomas = JOSEF VON HOMMER 1760–1836. Meditationes in vitam meam peractam. Eine Selbstbiographie, hrsg., übersetzt und kommentiert von A. THOMAS = Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte 25, Mainz 1976.
- Kurzbiographien = Kurzbiographien von Mittelrhein und Mosel. Beilagen zu den Landeskundlichen Vierteljahresblättern der Gesellschaft für Nützliche Forschungen zu Trier, Trier 1967–1975.
- Gatz = Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1948. Ein biographisches Lexikon, hrsg. von E. GATZ, Berlin 1983.

den wichtigsten bibliographischen Angaben<sup>2</sup> zu bieten – nach dem Vorbild der vorzüglichen Überblicke zur Geschichte der Trierer Lehrstühle für Kirchengeschichte und Moralthologie, die E. Hegel und N. Seelhammer 1953 vorgelegt haben<sup>3</sup>. Der wichtigste Einschnitt in der Geschichte des Trierer Theologiestudiums, das Jahr 1950, das die (Wieder-)Errichtung der Theologischen Fakultät brachte, wird in unserer Series ebensowenig wie in denen der Kirchengeschichts- und Moralphessoren einen Einschnitt bedeuten, da mit der Rechtsfigur der „*Facultas in Seminario erecta*“ das ungestörte Weitergehen des bisherigen Lehrbetriebs gegeben war. Statt dessen wird sich eine Gliederung unserer Series aus der Tatsache ergeben, daß sich im Laufe unseres Jahrhunderts in Trier wie anderwärts aus dem alten, 1784 gegründeten pastoraltheologischen Lehrstuhl (A) im Jahre 1923 ein selbständiger Lehrstuhl für Homiletik, Pädagogik und Katechetik (B) und im Jahre 1947 ein selbständiger Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft (C) ausgegliedert hat.

Die zeitweilig von Inhabern dieser Lehrstühle mitbetreute Homiletik verlangt eine Sonderbehandlung, da ein Teil ihrer Geschichte von Anfang an neben der Pastoralprofessur verläuft, und da ihre Vertreter, auch die seit 1964 berufenen hauptamtlichen, Lehrbeauftragte, nicht Lehrstuhlinhaber gewesen sind; zudem reicht die Quellenlage vor allem im 19. Jahrhundert nicht aus, um eine vollständige Series der Dozenten der Homiletik für unseren Zeitraum aufzustellen. So wird unser letzter Abschnitt ohne den bestimmten Artikel in der Überschrift und ohne Numerierung von „Lehrbeauftragten der Homiletik neben Conrad und seinen Nachfolgern“ (D) handeln.

#### A. *Die Nachfolger Peter Conrads<sup>4</sup> auf dem Lehrstuhl der Pastoraltheologie*

##### 1. Thomas Billen (1805 – 1827)<sup>5</sup>

Geb. 29. März 1758 auf dem Irscherhof (Pfarrei Bitburg/Liebfrauen); gew. 1783 in Trier; Seelsorger im Trierischen und Kölnischen. Wie sein Vorgänger Conrad in der ganzen Zeit der Lehrtätigkeit Regens des Priesterseminars. Ab 1807 Domkapitular und Domprediger; gest. 21. März 1840 in Trier.

<sup>2</sup> Der Überschaubarkeit halber erscheinen bibliographische Angaben nur in den Fußnoten; oft müssen sie sich mit dem Hinweis auf die Professoren-Bibliographie von 1949 (Veröffentl. Prof.), auf Personalbibliographien oder auf eine charakteristische Veröffentlichung vor allem der Lehrstuhlinhaber beschränken.

<sup>3</sup> E. HEGEL, *Studium Theologicum Trevirense. Series professorum. Kirchengeschichte: Vorlesungsverzeichnis der Theologischen Fakultät Trier SS 1953*, 14 – 24; N. SEELHAMMER, *Die Professoren der Moralthologie an der Theologischen Fakultät und am Priesterseminar in Trier: ebd. WS 1953/54*, 299 – 308. Eine erste Zusammenstellung der Namen der Lehrstuhlinhaber der Pastoraltheologie mit den Daten ihrer Lehrtätigkeit findet sich bei REICHERT 1974, 87 f.

<sup>4</sup> Er lebte noch als Trierer Pfarrer (s. den Beitrag von SCHNECK in diesem Heft), als Thomas Billen 1805 seine Nachfolge antrat. Der Vollständigkeit halber sei hier noch ein Kollege (wenn auch kaum Gesinnungsgenosse) Conrads genannt, der von 1785 – 1794 neben ihm für die französisch-sprechenden Hörer Pastoraltheologie gelesen hat: der französische Ex-Jesuit Michael Brede (1732 – 1794); er war schon vor 1779 Spiritual des Trierer Seminars; vgl. FISCHER, Pey 40 f.; REICHERT 1975, 186; HOMMER/THOMAS 80. 114.

<sup>5</sup> Vgl. *Weltklerus* 56; HOMMER/THOMAS 308 – 310. 382; *Kurzbiographien* 139. Die Ablösung erfolgte im Zuge des Revirements beim Amtsantritt Bischof Hommers, von dem KRAFT Autobiogr. 20 – 22 berichtet.

2. Franz Xaver Boner (1826 – 1844)<sup>6</sup>

Geb. 12. Oktober 1801 in Münster/Westfalen; gew. 1824 in Münster; nach kurzer Seelsorgstätigkeit im Heimatbistum 1825 in das Bistum Trier inkardiniert. Dort nach Studienaufenthalt in Wien und Breslau 1826 als Dozent und ab 1831 als Professor für Pastoraltheologie und Pädagogik am Trierer Priesterseminar tätig. 1833 Dr. theol. (Breslau); 1844 Domkapitular in Trier; gest. 21. Oktober 1883 in Trier.

3. Johann Jakob Kraft<sup>7</sup> (1844<sup>8</sup> – 1861)

Geb. 19. März 1809 auf Hof Fressen (Pfarrei Ochtendung); gew. 1832 in Trier; zunächst Seelsorger (Kaplan und Pfarrer); ab 1846 Subregens; 1847 Dr. theol. (Freiburg)<sup>9</sup>. Ab 1861 Domkapitular, ab 22. November 1868 Weihbischof unter den Bischöfen Matthias Eberhard (1867 – 1876) und Michael Felix Korum (ab 1881); gest. 9. Juni 1884 in Trier.

4. Balthasar Eberhard (1861 – 1871)<sup>10</sup>

Geb. 3. Juni 1831 in Trier (um 16 Jahre jüngerer Bruder des späteren Bischofs Matthias Eberhard); gew. 1854 in Trier. Nach zweijähriger Kaplanszeit Studienurlaub in München; dort 1858 Dr. theol.<sup>11</sup>. Noch im gleichen Jahr Spiritual im Trierer Seminar. Ab 1871 bis zur Schließung des Seminars im Kulturkampf 1875 Regens. 1882 Domkapitular; gest. 5. Februar 1887 in Trier.

<sup>6</sup> Vgl. Weltklerus 62; HOMMER/THOMAS 473. Als einziges Werk aus der Feder von Boner, der Schüler von Hermes war, ist bekannt: *De satisfactionis a poenitente praestandae indole*, Treviris 1881.

<sup>7</sup> Vgl. Weltklerus 192, 413. Bio- und Bibliographie von A. Thomas bei GATZ 676. Seine bedeutsamste literarische Hinterlassenschaft (bedeutsam nicht nur für seine Biographie, sondern für die Geschichte der Trierer Pastoraltheologie im 19. Jahrhundert) ist allerdings seine ungedruckt gebliebene Autobiographie aus den Jahren 1873 – 1883, hier zitiert als KRAFT, Autobiogr.

(Die Bekanntschaft mit dieser wichtigen Quelle verdanke ich einem der freundlichen Hinweise, die ich von H. Archivrat Dipl.-Theol. Martin Persch vom Bistumsarchiv Trier bei der Erstellung dieser Series erfahren habe, und für die auch an dieser Stelle herzlich gedankt sei.)

Die Bibliographie Krafts erweitert sich durch seine eigenen Angaben wesentlich (vgl. KRAFT, Autobiogr. 74 f. sowie vor allem die Anm. 8 nachgewiesene Antrittsvorlesung).

<sup>8</sup> Auf Grund von KRAFT, Autobiogr. 73 Anm. stellte sich heraus, daß Kraft's Antrittsvorlesung vom 29. Mai 1844 gedruckt vorliegt: sicherlich die einzige Antrittsvorlesung eines Trierer Pastoraltheologen, die wir aus dem 19. Jahrhundert besitzen: J. J. KRAFT, *Die Sendung und Aufgabe des katholischen Seelsorgers in unserer Zeit*: Kath. Zschr. f. Wissenschaft und Kunst 1 (1844) 312 – 325.

<sup>9</sup> Die lateinische Doktorarbeit, die noch in den einschlägigen Handbüchern unseres Jahrhunderts zitiert wird, behandelt ein liturgiehistorisches Thema; sie trägt den Titel: *De pronao sive de nexu, quo conciones, preces communes et promulgationes ecclesiasticae cum Missarum sollemniis cohaerent*, Treviris 1848; vgl. KRAFT Autobiogr. 78 f.

<sup>10</sup> Vgl. Weltklerus 100. Eine Kurzbiographie bietet FR. R. REICHERT, *Ein Augenzeugenbericht über die Schließung des Trierer Priesterseminars: Kurtrierisches Jahrbuch* 13 (1973) 124 – 129. Verf. des 129 – 136 veröffentlichten Augenzeugenberichts ist B. E.

<sup>11</sup> Die unter Ignaz Döllinger gemachte Doktorarbeit trug den Titel: „*Die Betheiligung des Epiphanius am Streite über Origenes*. Beitrag zur Geschichte des Origenismus“; sie erschien 1859 in Trier; vgl. FR. R. REICHERT, a. a. O. 127 f.

5. Karl Ernst Schrod (1872 – 1874; 1886 – 1894)<sup>12</sup>

Geb. 13. März 1841 in Bickendorf (Kreis Bitburg); gew. 1864 in Trier; 1864 – 1872 Kaplan, 1866 Subregens am Priesterseminar; 1874 (nach Schließung des Priesterseminars im Kulturkampf) in Löwen, England und Luxemburg; seit 1880 wieder in Trier. 1886 Wiederaufnahme der Lehrtätigkeit am Priesterseminar, zugleich dort Subregens; ab 1894 Domkapitular; ab 6. Mai des gleichen Jahres Weihbischof unter Bischof Michael Felix Korum; gest. 10. April 1914 in Trier.

6. Wilhelm Neyer (1894 – 1902)<sup>13</sup>

Geb. 27. November 1856 in (Bad) Salzig; gew. 1882 in Rom; dort Dr. phil. et theol.; durch 12 Jahre Religionslehrer und Seelsorger; gest. 3. Februar 1902 in Trier.

7. Julius Griepenkerl (1902 – 1929)<sup>14</sup>

Geb. 6. August 1868 in Göttingen (Bistum Hildesheim); gew. 1895 in Trier; durch sieben Jahre Kaplan und Religionslehrer; 1918 – 1929 Subregens, 1929 Domkapitular; gest. 25. Juni 1935 in Trier.

8. Matthias Wehr (1929 – 1945)<sup>15</sup>

Geb. 6. März 1892 in Faha (Kreis Saarburg); gew. 1921 in Rom; dort Dr. phil. (1914), Dr. theol. (1922), Dr. jur. can. (1924); nach Tätigkeit als Kaplan und Subdirektor des Trierer Konvikts 1925 Lehrauftrag für Kirchenrecht am Priesterseminar; 1929 Verwalter der Professuren des Kirchenrechts und der Pastoral; 1934 Professor des Kirchenrechts und der Pastoral<sup>16</sup>; 1951 erster Rektor der neuerrichteten Fakultät;

<sup>12</sup> Vgl. Weltklerus 316; Bio- und Bibliographie von A. Thomas bei GATZ 676. Die dort zitierte, im Rahmen der Studienkurse des Trierer Liturgischen Instituts angefertigte fleißige Diplomarbeit des pensionierten Pfarrers Fr. J. Schell von 1972, in deren Titel Schr. „ein vergessener Liturgiker“ genannt wird, hat erstmals seine zahlreichen liturgiewissenschaftlichen Artikel in Wetzler und Welte's Kirchenlexikon nachgewiesen und analysiert (Bibliothek des Liturgischen Instituts).

<sup>13</sup> Vgl. Weltklerus 250. Eifriger Mitarbeiter der 1889 gegründeten Zeitschrift „Pastor bonus“; vom Jahrgang 1889 bis zum Jahrgang 1900/01 ist er in jedem Band mit einer ganzen Reihe von Beiträgen vertreten. Sein Hauptinteresse liegt nach Ausweis dieser Beiträge bei der Sakramenten-pastoral, vor allem bei ihrer juristisch-kanonistischen Seite.

<sup>14</sup> Vgl. Weltklerus 187. Gr. hat in den 27 Jahren seiner Lehrtätigkeit keinen größeren Artikel in Pastor Bonus veröffentlicht.

<sup>15</sup> Vgl. Weltklerus 365; Bibliogr. bis 1949: Veröffentl. Prof. 31.

<sup>16</sup> Die beiden Lehrstühle erhielt M. Wehr erst, als er 1934 gemäß dem inzwischen in Kraft getretenen Konkordat mit Preußen von 1929 „eine der wissenschaftlichen Habilitationsschrift entsprechende wissenschaftliche Arbeit“ vorlegen konnte; es ist die a. Anm. 15 a. O. unter Nr. 1 aufgeführte, ungedruckt gebliebene Schrift über das Trierer Partikularrecht. Zu den langjährigen Verhandlungen über diese erste Anwendung der Konkordatsbestimmungen von 1929 in der Geschichte der Trierer Hochschule vgl. H. MUSSINGHOFF, Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche. Entstehung und Auslegung der Hochschulbestimmungen des Konkordats mit Preußen von 1929, dargelegt unter Berücksichtigung des Preußischen Statutenrechts und der Bestimmungen des Reichskonkordats = Veröffentl. der Kommission für Zeitgeschichte B 27, Mainz 1979, 329 – 331 (frdl. Hinweis v. M. Persch).



28. Oktober 1951 zum Bischof geweiht als Koadjutor cum iure successionis für Bischof Franz Rudolf Bornewasser. Seit dessen Tod (20. 12. 1951) Nachfolger als Diözesanbischof; Teilnehmer des II. Vatikanischen Konzils. Rücktritt 1966; gest. 6. November 1967 in Trier.

In Anbetracht der Doppelbelastung des Lehrstuhlinhabers, der dazu noch seit 1935 Bischöflicher Offizial war, wurde 1936 einem erfahrenen Seelsorger, der in Kreuznach und Koblenz Pfarrer gewesen war, Domkapitular Jakob Fröhner (1878 – 1956)<sup>17</sup> ein Lehrauftrag für Praktische Pastoraltheologie erteilt, den er bis 1945 wahrnahm.

#### 9. Josef Höffner (1945 – 1951)<sup>18</sup>

Geb. 24. Dezember 1906 in Horhausen/Westerwald; gew. 1932 in Rom, dort 1929 Dr. phil. und 1934 Dr. theol.; in Freiburg i. Br. 1938 Dr. theol.; 1940 Dr. rer. pol., 1944 Dr. theol. habil.; Seelsorgstätigkeit als Kaplan, Religionslehrer, Dorf- und Stadtpfarrer im Bistum Trier; 1951 nach Münster auf den Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaften berufen. Dort am 14. September 1962 zum Bischof von Münster geweiht, seit 1969 Erzbischof von Köln; im gleichen Jahr zum Kardinal erhoben; seit 1976 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz. Seit 1962 Honorarprofessor der Trierer Theologischen Fakultät.

Nachdem durch den Weggang Höffners der Lehrstuhl für Pastoraltheologie verwaist war, übernahm der im gleichen Jahr ernannte Dozent (seit 1953 Professor) für Kirchenrecht Dr. theol. (Bonn) und Dr. jur. can. (Rom) Linus Hofmann (geb. 1911) seine Verwaltung, ohne wie sein Vorgänger auf dem kanonistischen Lehrstuhl zugleich Professor der Pastoraltheologie zu werden; die Lehrstuhl-Umschreibung in den Vorlesungsverzeichnissen der nun folgenden Jahre nennt ihn ausdrücklich „Verwalter der vakanten Professur für Pastoraltheologie“. Diese Verwaltung nahm er wahr, bis er im Jahre 1967 mit seiner Ernennung zum Generalvikar aus dem Lehrkörper ausschied; seit diesem Jahr ist er Honorarprofessor der Theologischen Fakultät Trier. Auch hier brachte die Doppelbelastung des Verwalters es mit sich, daß für zusätzliche Lehraufträge gesorgt werden mußte.

Vom WS 1951/52 an findet sich in den Vorlesungsverzeichnissen am Ende der Aufzählung der Mitglieder des Lehrkörpers die Bemerkung: „Der Regens des Priester-

<sup>17</sup> Vgl. Weltklerus 125.

<sup>18</sup> Zur Biographie und Bibliographie bis 1971 vgl. die Festgabe: Die Kirche im Wandel der Zeit, hrsg. von FRANZ GRÖNER, Köln 1971, 15 – 20; vorerst bis 1973 fortgesetzt in dem von der Erzbischöflichen Diözesanbibliothek Köln zusammengestellten maschinenschriftlichen Schriftenverzeichnis, Köln 1974.

Der Trierer Lehrauftrag des späteren Kardinals, der 1945 auf „Pastoraltheologie“ lautete, wurde mit der Gründung der Fakultät 1950 auf „Pastoraltheologie und Christliche Gesellschaftslehre“ erweitert. Für die Christliche Gesellschaftswissenschaft hat die Fakultät 1962 als Gastdozenten den Dominikaner Edgar Nawroth (geb. 1912) berufen; seit 1982 ist er Honorarprofessor.

seminars vertritt innerhalb der Fakultät das Fach Hodegetik<sup>19</sup>.“ In dieser Eigenschaft haben die Regenten Johannes Markus Kees (geb. 1900)<sup>20</sup> bis zu seiner Erkrankung im Jahre 1958, die im Jahre 1959 zu seinem Tod führte, und Nikolaus Jonas (geb. 1902)<sup>21</sup> vom WS 1953/54 an (1964 bis 1969 noch als Pfarrer von Bernkastel) Vorlesungen über Sakramenten- und Ständepastoral gehalten. Im Wintersemester 1967/68 und im Sommersemester 1968 las der Bistumpriester Professor Heinz Schuster/Saarbrücken (geb. 1930) als Gastdozent Pastoraltheologie bzw. Praktische Theologie; im Sommersemester 1969 hatte Dr. med. Otto Hürter (geb. 1927), damals gleichfalls noch Bistumpriester, einen Lehrauftrag für Pastoral- und Moralphysiologie. Eine neue Besetzung des Lehrstuhls schien sich anzubahnen, als der Bistumpriester Rolf Zerfuß (geb. 1934, gew. 1960; Dr. theol. 1962, Innsbruck)<sup>22</sup>, seit 1964 Dozent für Homiletik, 1969 mit der Verwaltung der Pastoralprofessur beauftragt wurde; er blieb ihr Verwalter bis zu seiner Habilitation 1972 (Münster)<sup>23</sup>, nahm aber noch im gleichen Jahr einen Ruf auf die Professur für Pastoraltheologie und Homiletik im katholisch-theologischen Fachbereich der Universität Würzburg an.

#### 10. Heinz Feilzer (seit 1972)

Geb. 10. Januar 1928 in Münstermaifeld; gew. 1954 in Trier; Seelsorgstätigkeit u. a. als Diözesanjugendseelsorger und Regionaldekan, Dr. theol. in Wien 1971<sup>24</sup>; seit 1972 Verwalter, seit 1982 Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie.

#### B. *Die Nachfolger Peter Conrads auf dem ausgegliederten Lehrstuhl für Homiletik, Pädagogik und Katechetik (ab 1923)*

Inmitten der Umstürze, mit denen das 20. Jahrhundert begonnen hatte, war die Erkenntnis herangereift, daß die Verkündigungsdimension des alten Pastoral-Lehrstuhls verselbständigt werden mußte. So brachte der 1. April 1923 die Gründung und Erstbesetzung eines neuen Lehrstuhls, auf dem Conrad nun Nachfolger haben sollte,

<sup>19</sup> Zum ungebräuchlich gewordenen Terminus vgl. K. GASTGEBER, Art. Hodegetik: in: Lexikon der Pastoraltheologie = Handbuch der Pastoraltheologie 5, Freiburg-Basel-Wien 1972, 207. Die Bezeichnung schien hier tragbar, weil es sich um eine für Priesteramtsbewerber bestimmte Ausgliederung der „Wissenschaft der pastoralen Seelenführung“ aus dem Gesamt der weiter zu fassenden Pastoraltheologie handelte.

<sup>20</sup> Vgl. Weltklerus 174. 406.

<sup>21</sup> Vgl. Weltklerus 168.

<sup>22</sup> Die Doktordissertation behandelte ein liturgiegeschichtliches Thema: Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems; gedruckt 1968 in Münster als Heft 48 der Liturgiewiss. Quellen und Forschungen.

<sup>23</sup> Die Habilitationsschrift behandelt ein predigtgeschichtliches Thema: Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert; sie erschien 1974 in Freiburg i. Br. als Bd. 2 der Untersuchungen zur Praktischen Theologie.

<sup>24</sup> Die Doktorarbeit trägt den Titel: „Jugend in der m. a. Ständegesellschaft. Ein Beitrag zum Problem der Generationen.“ Sie ist 1971 als Nr. 36 der Wiener Beiträge zur Theologie erschienen.

deren Lehr- und Forschungstätigkeit sich auf einen Sektor des ursprünglichen Riesenspektrums beschränken konnten: eines Lehrstuhls für Homiletik, Katechetik und Pädagogik<sup>25</sup>.

11. Franz Weiler (1923 – 1941)<sup>26</sup>

Geb. 27. Januar 1886 in Boppard; gew. 1910 in Trier; Seelsorgstätigkeit als Kaplan und Religionslehrer; 1923 Dr. phil. (Münster); gest. 15. Februar 1941 in Trier.

12. Adolf Knauber (1945 – 1961)

Geb. 29. Juli 1907 in Primsweller/Saar; gew. 1933 in Rom; dort 1937 Dr. phil.; Dr. theol. und Habilitation 1943 in Freiburg i. Br.<sup>27</sup>; 1961 auf den Lehrstuhl für Pädagogik und Katechetik im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Freiburg i. Br. berufen; dort seit 1965 Ordinarius des Nachbar-Lehrstuhles für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft. Emeritiert 1975; gest. 17. Februar 1978.

Bis zur Wiederbesetzung im Jahre 1967 wurde der Lehrstuhl von dem im Jahr des Ausscheidens von Professor Knauber ernannten Dozenten für Religionspädagogik Anton Arens (geb. 1926; Dr. theol. 1961, Trier)<sup>28</sup> verwaltet, auch nachdem er 1964 Regens des Priesterseminars geworden war. Er hat seine Eigenschaft als Dozent neben dem neuen Lehrstuhlinhaber (B 13) und dem ihm nachgefolgten Verwalter der Professur bis heute behalten; seit 1981 Ordinariatsrat, seit 1984 Domkapitular.

13. Alfons Thome (1967 – 1982)

Geb. 21. Juni 1915 in Oberlöstern-Kostenbach (Kreis Merzig-Wadern); Kriegsdienst und Gefangenschaft 1940 – 1949; gew. 1950; Seelsorgstätigkeit. Dr. theol. 1959 (Trier)<sup>29</sup>; 1959 – 1964 Dozent, 1964 – 1967 Professor für Katholische Theologie und

---

<sup>25</sup> Der neue Lehrstuhl hat später verschiedentlich die Bezeichnung gewechselt; der Lehrauftrag A. Knaubers (A 12) lautete zunächst auf „Religionspädagogik und Homiletik“, seit WS 1958/59 infolge der Ausgliederung der Homiletik nur noch auf Religionspädagogik; vom WS 1959/60 bis zum SS 1961 auf „Pastoralpädagogik und Katechetik“. In der Zeit der Verwaltung 1961 – 1967 heißt der Lehrauftrag wieder einfach „Religionspädagogik“, seit WS 1967/68 „Religionspädagogik und Katechetik“, seit WS 1977/78 bis heute „Religionspädagogik mit Katechetik“.

<sup>26</sup> Wichtigste Veröffentlichungen (beide zusammen mit Pfarrer Matthias Weis): Religiöse Lebenskunde in der ländlichen Fortbildungsschule, Düsseldorf 1929, und: Schulentlassung – Lebensweihe. Kirchlicher Schulentlassungsunterricht, Düsseldorf 1935.

<sup>27</sup> Bibliogr. bis 1949: Veröffentl. Prof. 18. Die beiden dort unter 1 und 2 verzeichneten Untersuchungen wurden von der Theologischen Fakultät Freiburg gleichzeitig als Doktor- und Habilitationsarbeit anerkannt (Mitt. der Fak. vom 6. 6. 1984).

<sup>28</sup> Die Doktorarbeit trägt den Titel: Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges = Trierer Theol. Studien 11, Trier 1961.

<sup>29</sup> Die Doktorarbeit trägt den Titel: Der Religionsunterricht in der Problematik der Berufsschuljugend; sie erschien 1960 in Düsseldorf unter dem Titel: Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung.

Methodik des Religionsunterrichts an der Pädagogischen Hochschule Trier; 1966 habilitiert (Trier)<sup>30</sup>; emeritiert 1982.

Seit 1983 wird der Lehrstuhl für Religionspädagogik mit Katechetik verwaltet von Wolfgang Lentzen-Deis, geb. 5. März 1937 in Bernkastel-Kues; gew. 1962 in Rom, dort 1967 Dr. theol.<sup>31</sup>. Tätigkeit als Kaplan, als Bischöflicher Geheimsekretär (1967 – 1981) und als Studienreferendar.

C. *Die Nachfolger Peter Conrads auf dem ausgegliederten Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft (ab 1947)*

Neben der zur Aufgabe des Pastoralprofessors gehörenden geistigen „Durchleuchtung“ der Liturgie, die sämtliche Inhaber in ihrer Weise – oft schon unter erstaunlichem Einsatz liturgiegeschichtlicher Erkenntnisse<sup>32</sup> – geleistet zu haben scheinen, stand die Aufgabe der praktischen Einweisung in den Ritus in den sogenannten „liturgischen Übungen“. Sie lagen z. T. in anderen Händen, zunächst denen des Regens<sup>33</sup>, aber offenbar gehörten sie nach 1827 zum Aufgabenkreis des Subregens<sup>33a</sup>, beschränken sich aber von Anfang an nicht, wie Subregens Richard Maria Steininger (1792 – 1861; Subregens 1815 – 1846; Professor der ntl. Exegese)<sup>34</sup> in einer programmatischen Äußerung aus dem Jahre 1828<sup>35</sup> deutlich gemacht hat, auf mechanisches „Abrichten“, sondern versuchen die zu erlernenden „Fertigkeiten“ vor allem von der Geschichte her sinnvoll zu machen. Als der Pastoralprofessor Kraft (A 3) 1846 als Nachfolger

<sup>30</sup> Als Habilitationsschrift erkannte die Fakultät das 1964 in Düsseldorf erschienene Buch „Unser Heil in Gottes Wort“ an.

<sup>31</sup> Die römische Doktorarbeit trägt den Titel: Buße als Bekenntnisvollzug. Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung anhand der Bußliturgie des alten Pontificale Romanum; sie erschien verkürzt 1969 als Heft 86 der Freiburger Theologischen Studien.

<sup>32</sup> Von J. J. Kraft wissen wir z. B., daß er seinen Vorlesungen die soeben erschienene gediegene liturgiehistorische Behandlung der Messe durch J. KÖSSING (Villingen 1843) zugrundegelegt hat; vgl. KRAFT, Autobiogr. 78. Eine dort festgestellte Lücke veranlaßte ihn zu seiner o. Anm. 9 zitierten liturgiehistorischen Doktorarbeit; vgl. ebd. 75 f. Zum genannten Werk von KÖSSING vgl. das überaus positive Urteil des kompetentesten deutschen Liturgikers des 19. Jahrhunderts: V. THALHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik 1 (Freiburg 1883) 124 f.

<sup>33</sup> In einem im Bistumsarchiv (Abt. 53, 42 Nr. 2) aufbewahrten Vorlesungsplan des WS 1825/26 heißt es von den schriftlichen Meditationen und den liturgischen Übungen, daß sie der Regens leitet.

<sup>33a</sup> Hier ist eine vorrevolutionäre Tradition wieder aufgewacht, die schon in den Statuten vor 1773 vorgesehen war; vgl. V. SCHOLL, Gottesdienstliches Leben und geistliche Übungen im Trierer Priesterseminar in den Jahren von 1779 – 1794 = WA Trier 1961, 14.

<sup>34</sup> Vgl. Weltklerus 336; Kurzbiographien 189; HOMMER/THOMAS 474 f. In der Biographie St. s gibt es das Kuriosum einer posthumen Ehrenpromotion; die Breslauer Theologische Fakultät promovierte den am 14. Januar 1861 in Trier Verstorbenen in Unkenntnis seines mehr als 7 Monate zurückliegenden Todes am 4. August 1861 zum Dr. theol. h.c.

<sup>35</sup> Sie steht in der Chronik der Diözese Trier 1828, 207 in einer Anm. eines Artikels: Das bischöfliche Diöcesan-Seminar in Trier. Eine historische Skizze (185 – 208); der Artikel ist nur mit dem Schlußbuchstaben des Verfasseramens, einem kleinen r (. . . r) gezeichnet. Da der seit 1827 amtierende Regens J. W. Reichelstein als Verfasser ausscheidet, dürfte der Schluß, daß man die detaillierte Darstellung des Seminarlebens dem seit 13 Jahren als Subregens wirkenden aufgeschlossenen Neutestamentler R. M. Steininger anvertraut hat, erlaubt sein.



Steiningers Subregens wurde, hat er zur „Pastoralliturgik“ (der Terminus begegnet erstaunlicherweise bereits bei ihm<sup>36</sup>) die liturgischen Übungen übernommen und das, was er früher an Interpretation der Riten in den Vorlesungen geboten hatte, in diese Übungen verlegt<sup>37</sup>. Unter seinem Nachfolger wird vor allem Ernst Schrod (A 5), der gleichfalls Subregens war, bei seinem betont liturgiehistorischen Interesse ähnlich vorgegangen sein<sup>38</sup>. Auch von J. Griepenkerl (A 7), der 1918 Subregens wurde, berichtet die Überlieferung, daß er die liturgischen Übungen geleitet hat. Nach seinem Ausscheiden gingen sie an seinen Nachfolger im Subregentenamt über und verblieben zusammen mit einer wöchentlich einstündigen Vorlesung mit dem Titel „Liturgie“ bei ihm bis zur Neuregelung bei der Wiedereröffnung des Seminars nach dem Zweiten Weltkrieg: es war Johannes Lenz (1888 – 1982), seit 1922 Professor der Apologetik und Religionsgeschichte<sup>39</sup>. Hier hatte sich auf dem Weg über die Subregenten-Aufgabe der liturgischen Übungen so etwas wie eine selbständige Liturgik-Dozentur gebildet, die dann der destinierte erste Inhaber des geplanten eigenen Lehrstuhls 1945 vorerst einmal übernommen hat.

Wenn nach dem Ersten Weltkrieg das Bedürfnis nach einer Ausgliederung der stärker auf die Verkündigung ausgerichteten Dimension aufgekommen war, so schien es

Die bemerkenswerte Äußerung klingt wie ein Programm (das übrigens noch einem heutigen Liturgiker Ehre machen würde). Man wird vermuten dürfen, daß St. damals vom Regens die Aufgabe der liturgischen Übungen übernommen hat und hier darlegen wollte, in welchem Geist er diese Aufgabe zu erfüllen gedachte. Aus der Autobiographie Krafts wissen wir übrigens, daß er von seinem Vorgänger im Subregentenamt, R. M. Steininger, die Aufgabe der liturgischen Übungen übernommen hat; vgl. KRAFT, Autobiogr. 80. Der Text der genannten Anm. hat folgenden Wortlaut: „Es würde sehr gut und auch gewiß der Sache angemessen sein, wenn mit diesen liturgischen Übungen eine archäologisch-historische Entwicklung der katholischen Liturgie in ihrem ganzen Umfange gegeben würde; denn wenn sich dieser Unterricht bloß auf das Händefalten, Neigen und dergleichen Dinge beschränkt; so wird derselbe zu einem maschinenmäßigen geistlosen Abrichten herabgewürdigt, und die nächste Folge ist, daß nachher die h. Handlungen eben so maschinenmäßig, ohne Geist und Leben, verrichtet werden. Zudem sehe ich nicht wohl ein, wie ein nicht gehörig begriffener Ritus den Geistlichen und das Volk erbauen könne, und dieses ist doch größtenteils sein Zweck. Jenes soll zwar nicht übergangen werden; denn bei allen gottesdienstlichen und heiligen Handlungen müssen Anstand und Würde herrschen. Diese aber werden nothwendiger Weise erhöht werden, wenn der Geistliche selbst den Ritus in seinen ursprünglichen Bestandtheilen und in seiner historischen Ausbildung kennen gelernt hat, wenn er in den Geist der christlichen Symbolik, welche sich so bedeutungsvoll und ergreifend darin ausspricht, eingeführt und dadurch in den Stand gesetzt worden ist, dem Volke hierüber einen gesunden, von oft lächerlichen Deuteleien entfernten Unterricht ertheilen zu können, einen Unterricht, der gut ausgeführt, Achtung und Ehrfurcht gegen die meisten Gebräuche in der katholischen Kirche erwecken und befördern wird, daß man dieselben mehr nach dem Geiste, als nach dem toten Buchstaben der Rubriken auffasse. Dies ist nun freilich keine leichte, auch nicht eines Jeden Sache; allein der Unterricht muß doch darauf hingeführt werden, wenn auch etwas für den innern Menschen dabei gewonnen werden soll. Das Übrige muß die hervorleuchtende Andacht des Priesters thun.“

<sup>36</sup> KRAFT, Autobiogr. 75: „Und so begann ich denn meine Vorlesungen mit der Pastoral-liturgik“.

<sup>37</sup> Vgl. KRAFT, Autobiogr. 81 f.

<sup>38</sup> Nicht zufällig dürfte gerade sein Lehrauftrag auf „Pastoral und Liturgik“ gelaute haben; vgl. A. Thomas bei GATZ 676.

<sup>39</sup> Vgl. Weltklerus 207; die Arbeiten von Joh. Lenz zur Liturgie sind, soweit sie 1949 vorlagen, aufgeführt: Veröffentl. Prof. 20 f.

nach dem Zweiten Weltkrieg im Blick auf die gerade in den Jahren der Bedrängnis mächtig angewachsene Liturgische Bewegung ein Gebot der Stunde, die Liturgik in einer eigenen Professur zu verselbständigen: ein Gebot, das die Trierer Hochschule auf Anregung des in der Liturgischen Bewegung führenden Generalvikars Heinrich von Meurers (1888 – 1953; Generalvikar 1935 – 1951)<sup>40</sup> als erste im deutschen Sprachgebiet im Jahre 1947 erfüllte. Es sei allerdings nicht verschwiegen, daß der erste Inhaber dieser Professur (der zugleich der Verfasser dieses Überblicks ist) Zeit gebraucht hat, bis ihm die pastoraltheologische Dimension seines Lehrstuhls völlig deutlich wurde. Bei allem von Anfang an für einen Schüler Josef Andreas Jungmanns (1889 – 1971) selbstverständlichen pastoralliturgischen Akzent der Vorlesungen und Übungen stand die Liturgiewissenschaft im Vorlesungsverzeichnis, als dieses nach der Errichtung der Fakultät im SS 1951 erstmals Fachgruppen einführt, bis zum WS 1953/54 einschließlich in der Fachgruppe „Historische Theologie“. Hier war der Einfluß der Bonner Habilitation unter Theodor Klauser (geb. 1894) spürbar, die mit einer *Venia legendi* in Kirchengeschichte abgeschlossen hatte („Innenseite der Kirchengeschichte“). Der mit den Jahren wachsende innere Abstand von dieser Konzeption hat sich erstmals im Vorlesungsverzeichnis des SS 1954 durch Aufnahme der Liturgiewissenschaft in die Fachgruppe „Praktische Theologie“<sup>41</sup> niedergeschlagen. Nun erst war – auch auf der Ebene des Vorlesungsverzeichnisses – klar, daß die Lehrstuhlgründung von 1947 in Wirklichkeit eine Ausgliederung aus der alten Pastoralprofessur gewesen war. Ein letzter Nachklang der anfänglichen Konzeption hatte sich bis zur Neufassung von 1975 in der Doktoratsordnung erhalten: wer seine Dissertation aus Liturgiewissenschaft geschrieben hatte, wurde mündlich in den drei Fächern Liturgiewissenschaft, Kirchengeschichte und Patrologie geprüft.

#### 14. Balthasar Fischer (1945<sup>42</sup> – 1980)<sup>43</sup>

Geb. 3. September 1912 in Bitburg; gew. 1936 in Trier. Dr. theol. 1937 (Innsbruck); Seelsorgstätigkeit; 1945 Dozent für Liturgiewissenschaft. Habilitation 1946 (Bonn); Professor für Liturgiewissenschaft 1947; emeritiert 1980.

<sup>40</sup> Vgl. den Nachruf von J. WAGNER: Liturgisches Jahrbuch 3 (1953) 5 – 9. Aus der nicht sehr umfangreichen Bibliogr. sei als Beispiel angeführt der nachgelassene Art.: Altar und Tabernakel, a. a. O. 10 – 28.

<sup>41</sup> Hier taucht zum erstenmal (nach dem vorübergehenden Aufscheinen im o. erwähnten Lehrauftrag von Heinz Schuster) in der Trierer Tradition der aus dem evangelischen Raum stammende, schon von A. Graf um die Mitte des 19. Jahrhunderts für die katholische Pastoraltheologie postulierte Begriff „Praktische Theologie“ auf; vgl. zu ihm: GASTGEBER a. a. O. (Anm. 17) 421. Er wird allerdings nur als Oberbegriff gebraucht, unter den auch Kirchenrecht und Kirchenmusik fallen.

<sup>42</sup> Analog wie bei Fr. H. Boner (A 2), M. Wehr (A 8) und H. Feilzer (A 10) wird wie in den Series von Fr. R. REICHERT (s. Anm. 3) als Anfangsjahr das Jahr eingesetzt, in dem der spätere Lehrstuhlinhaber sein Fach als Dozent zu vertreten begonnen hat. Während es bei Boner, Wehr und Feilzer um die Verwaltung ihrer späteren Professur ging, konnte ich zunächst (1945 – 1947) nur mit dem Titel Dozent die bisher von Joh. Lenz wahrgenommene Aufgabe übernehmen.

<sup>43</sup> Bibliogr. bis 1972 in: Zeichen des Glaubens, Studien zu Taufe und Firmung. B. F. zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hj. AUF DER MAUR und BRUNO KLEINHEYER, Zürich 1972, 521 – 530; von 1972 – 1982 in: B. F., Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur Psalmenfrömmigkeit, hrsg. von A. HEINZ anläßlich des 70. Geburtstages von Prof. B. F., Trier 1982, 231 – 234.

## 15. Andreas Heinz (seit 1981)

Geb. 3. Oktober 1941 in Auw a. d. Kyll (Kreis Bitburg); gew. 1965 in Rom; Kaplan; Assistent am Trierer Liturgischen Institut; Assistent am liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl der Trierer Theologischen Fakultät; Dr. theol. 1975 (Trier)<sup>44</sup>; 1979 Professor für Liturgiewissenschaft in der Abteilung für Katholische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum.

### D. *Lehrbeauftragte der Homiletik neben Conrad und seinen Nachfolgern*

Wir wissen, daß es im Seminar beim Amtsantritt Peter Conrads Brauch war, daß die im Seminar wohnenden beiden jeweiligen Domprediger den Unterricht der Alumnus in der Geistlichen Beredsamkeit wahrzunehmen hatten<sup>45</sup>. Auswärtige Beobachter haben sich gewundert, daß dieser Brauch mit der Schaffung einer die Homiletik mitumfassenden Professur nicht aufgehört hat<sup>46</sup>, aber offenbar gab es hier Rücksichten auf Personen, die eine konsequente Lösung nicht gestatteten.

Wir kennen die Namen der Domprediger<sup>47</sup>, die laut dem Kurtrierischen Hofkalender neben Conrad als „Lehrer der Geistlichen Beredsamkeit“ gewirkt haben: Johann Queng (1780 – 1789)<sup>48</sup>; Johann Wilhelm Michael Hammer (1783 – 1785) und Peter Josef Rosen (1785)<sup>49</sup>. Der Zufallsfund eines Vorlesungsverzeichnisses für das Studienjahr 1792/93<sup>50</sup>, das nach damaliger Sitte auch die Autoren verzeichnet, aus denen die einzelnen Fachvertreter lesen, beweist, daß zumindest einer der genannten Domprediger auch theoretische Homiletik betrieben hat; es nennt für Queng als Lehrbuch das 1776 in Wien erschienene homiletische Kompendium des Jesuiten Ignatius Wurz (Queng selber war Ex-Jesuit); für Rossen (Rosen), der gleichfalls Domprediger und Dozent für

<sup>44</sup> Die Doktorarbeit trägt den Titel: Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts = Trierer Theologische Studien 34, Trier 1978.

<sup>45</sup> Vgl. die „Punktation“, die Peter Conrad am 22. August 1784 bei seiner Bewerbung um das Amt des Regens am Trierer Priesterseminar über dessen Einrichtung vorgelegt hat (abgedruckt REICHERT 1975, 165 – 173). Dort wird als Eventualität genannt, daß man mit der Homiletik und Katechetik „etwa den älteren aus den zweien Dompredigern“ betrauen könne. Die Anordnung des Kurfürsten, daß das Seminar für die Dompredigt zu sorgen habe, stammt aus dem Jahr 1779, dem Jahr des Einzugs in das neue Gebäude neben der Fakultät. Eine Remuneration für diesen Dienst war zunächst nicht vorgesehen, ergab sich aber 1790, als der Altar St. Mariae Aegyptiacae im Dom nach dem Tod Weihbischof Hontheims dem Seminar inkorporiert werden konnte; vgl. J. HULLEY, Zur Geschichte der Trierer Dompredigt: Pastor Bonus 15 (1902/3) 232.

<sup>46</sup> Vgl. die Reaktion des als Berater bei der Studienreform von 1784 zugezogenen Mainzer Geistlichen Rates Johann Valentin Schumann: REICHERT 1975, 152. 200.

<sup>47</sup> Vgl. die Liste REICHERT 1974. 88.

<sup>48</sup> Zu seiner Bio- und Bibliographie vgl. FISCHER, Pey 39 und REICHERT 1975, 182 f. Glücklicherweise hat Victor Joseph Dewora (1774 – 1837) 1834 damit begonnen, die Sonn- und Festtagspredigten Quengs posthum (er war 1805 gestorben) erscheinen zu lassen; das letzte (3.) Bändchen erschien nach Deworas Tod 1843. Erscheinungsort ist Koblenz.

<sup>49</sup> Zu seiner Bio- und Bibliographie vgl. REICHERT 1975, 182.

<sup>50</sup> Es ist abgedruckt in der April-Beilage der Würzburger Gelehrten Anzeigen von 1793 und von mir veröffentlicht im Vorl.-Verz. der Trierer Theol. Fak. SS 1957, 17 – 19.

Homiletik (und interessanterweise für Katechetik) genannt wird, ist ein Autor nicht angegeben.

Im letzten Drittel der Amtszeit von Thomas Billen (A 1) gibt es bzgl. der Homiletik immer noch Zweigleisigkeit. Von 1821 bis 1826 erhält der Neupriester Wilhelm Arnoldi, der spätere Bischof von Trier (1842 – 1864)<sup>51</sup> neben einem Lehrauftrag in Hebräisch einen zweiten für Geistliche Beredsamkeit<sup>52</sup>; man konnte noch nicht wissen, daß er einmal einer der bedeutendsten Prediger in der Geschichte der Trierer Domkanzel werden würde<sup>53</sup>.

Mit dem Weggang von Arnoldi, der mit dem Eintritt von Boner zusammenfällt, hört die Zweigleisigkeit auf. Wir wissen, daß Boner Homiletik gelesen und Predigtübungen geleitet hat<sup>54</sup>. Ein gleiches gilt von seinem Nachfolger J. J. Kraft<sup>55</sup>. Über die weiteren Geschehnisse der Homiletik im 19. Jahrhundert tappen wir vorerst noch im dunkeln; wir wissen lediglich, daß einige Zeit nach J. J. Krafts Amtsantritt (1844) die Sitte der Übungspredigten „während der Mittagsmahlzeit im Refektorium“<sup>56</sup> (im klerikalen Volksmund „Kartoffelpredigt“ genannt) wieder<sup>57</sup> eingesetzt hat; erst der Verf. dieser Übersicht hat sie in der Zeit, als er den Lehrauftrag für Homiletik (s. u.) verwaltete, Ende der 50er Jahre endgültig abgeschafft.

1923 wurde dem Inhaber der ersten Teilprofessur der alten Pastoraltheologie, Franz Weiler (B 11), an erster Stelle die Homiletik aufgetragen, die auch sein Nachfolger Adolf Knauber (B 12) von ihm übernahm. Aber schon nach 6 Jahren, im Jahre 1951, ergab sich durch eine vom Rektor gebilligte Vereinbarung zwischen Professor Knauber und dem Verfasser dieses Überblicks ein von diesem bis 1964 wahrgenommener (nie formell erteilter) selbständiger Lehrauftrag für Homiletik. Er wurde 1965 von dem oben

<sup>51</sup> Zu seiner Bio- und Bibliographie vgl. A. Thomas bei GATZ 13 – 15.

<sup>52</sup> Vgl. J. KRAFT, Wilhelm Arnoldi, Bischof von Trier, Trier 1865, 17. Der homiletische Lehrauftrag ist in der A. 51 zitierten Kurzbiographie nicht erwähnt. Es geht u. a. auch klar hervor aus einem im Bistumsarchiv (Abt. 53, 42, Nr. 2) aufbewahrten Vorlesungsverzeichnis für das WS 1825/26, in dem es heißt: Wilhelm Arnoldi: Beredsamkeit/insbesondere geistliche, 3 Stunden. Vgl. auch KRAFT, Autobiogr. 23.

<sup>53</sup> Noch als Bischof fand er Zeit, Übersetzungen der Homilien des Johannes Chrysostomus zu den Paulusbriefen zu veröffentlichen; vgl. die A. 51 zitierte Bibliographie.

<sup>54</sup> In dem o. Anm. 50 zitierten hs. Vorl.-Verz. für 1827 ist Böhner (sic!) neben seinen 5 Stunden Pastoraltheologie mit 3 Stunden Predigtübungen verzeichnet. Offenbar geht es in diesen drei Wochenstunden um theoretische Homiletik mit Übungen. J. J. Kraft berichtet, daß er als Seminarist 1828 bei Prof. Boner „von der Pastoral bloß Katechetik und Homiletik nebst der allgemeinen Einleitung“ (KRAFT, Autobiogr. 21 f.) gehört habe, und daß bei seinem Eintritt als Nachfolger Boners 1844 dieser gerade „die Pastoraldidaktik, Katechetik und Homiletik abgehandelt habe“ (KRAFT, Autobiogr. 75).

<sup>55</sup> Vgl. KRAFT, Autobiogr. 77 f. (bemerkenswert der Einstieg über „die geistliche Beredsamkeit der Kirchenväter“), der darlegt, wie er die theoretische Homiletik mit den praktischen Predigtübungen verbunden hat.

<sup>56</sup> KRAFT, Autobiogr. 78.

<sup>57</sup> Interessanterweise lebt hier im Klima der Restauration ein vorrevolutionärer Seminarbrauch wieder auf. Der von Weihbischof J. M. C. d'Herbain (dem Gegenspieler Conrads) 1782 in Luxemburg veröffentlichte *Ordo Caeremoniarum* für das Seminar (vgl. FISCHER, Pey 38) sieht vor, daß an Sonn- und Feiertagen von je einem Seminaristen beim Mittagessen eine lateinische, beim Abendessen eine deutsche Predigt gehalten wird; vgl. SCHOLL a. a. O. (Anm. 33a) 19 f.



genannten Dozenten Rolf Zerfaß übernommen und bis zu seiner Berufung nach Würzburg 1972 wahrgenommen. 1973 erhielten die beiden Dominikaner Angelus Heitkamp (geb. 1937) und Gerhard Kemper (geb. 1939) den Lehrauftrag für Homiletik; seit dem Ausscheiden von P. Kemper im Jahre 1975 wird er von P. Heitkamp allein wahrgenommen.

Das Ergebnis unserer Bemühungen ist vergleichsweise bescheiden. Wir konnten nur den äußeren personellen Rahmen abstecken, in dem das in Trier fortgeführt wurde, was vor 200 Jahren mit der Gründung der Pastoralprofessur begonnen hat. Gewiß ist ein solcher Rahmen in sich nicht ohne Interesse. Es hat sich etwa gezeigt, daß unter Conrads „Deszendenten“ fünf spätere Bischöfe sind, zwei Weihbischöfe und drei Ordinarien, von denen der eine bis zur Kardinalswürde und zum Amt des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz aufgestiegen ist. Es hat sich auch gezeigt, daß mit Ausnahme der beiden zuletzt genannten Homiletiker aus dem Dominikanerorden das ganze breite Netz der Nachfolgeschaft ausschließlich von Bistumspriestern gebildet wird: ein bei der Pastoralprofessur einer so eng mit dem Priesterseminar des Bistums verbundenen Fakultät gewiß verständliches Phänomen. Den eigentlichen Reiz hätte unsere Genealogie aber erst, wenn man darstellen könnte, wie sich das Erbe Conrads unter den Händen seiner Nachfolger entwickelt hat: aber diese Aufgabe muß späteren Generationen vorbehalten bleiben. Sie werden vermutlich für die Kärnerarbeit dankbar sein, die ihnen den Rahmen der Namen und Daten geliefert hat, ohne den man eine Geschichte der Pastoraltheologie im Trierer Theologiestudium nicht schreiben kann.

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

---

- BISER, Eugen: Menschsein und Sprache. Brenner-Studien Band IV. Salzburg: Verlag Otto Müller 1984, 93 Seiten, Pp. 14,80 DM.
- BORSE, Udo: Der Brief an die Galater. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1984, 262 Seiten, Ln. 46,- DM, kart. 34,- DM.
- GLÄSSER, Alfred: Evolutive Welt und christlicher Glaube (Pierre Teilhard de Chardin 1881 – 1955). Eichstätt Materialien, Schriftenreihe der Katholischen Universität Eichstätt, Band 5, Abteilung Philosophie und Theologie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1984, 82 Seiten, kart. 28,- DM.
- GRIFFITHS, Bede: Die Hochzeit von Ost und West. Hoffnung für die Menschheit. Salzburg: Verlag Otto Müller 1983, 217 Seiten, Pp. 29,80 DM.
- HEMEL, Ulrich: Theorie der Religionspädagogik. Begriff – Gegenstand – Abgrenzungen. München: Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke mbH 1984, 485 Seiten.
- KAISER, Philipp/PETERS, Dieter Stefan (Hrsg.): Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis. Eichstätt Beiträge, Schriftenreihe der Katholischen Universität Eichstätt, Band 7, Abteilung Philosophie und Theologie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1984, 260 Seiten, kart. 44,- DM.
- LADRIÈRE, Jean: L'Articulation du Sens. I.: Discours scientifique et parole de la foi. Paris: Les Éditions du Cerf 1984, 262 Seiten, 90,00 F. II.: Les langages de la foi. Paris: Les Éditions du Cerf 1984, 355 Seiten, 121,00 F.
- MARTELET, Gustave: Deux mille ans d'église en question. Crise de la foi, crise du prêtre. Paris: Les Éditions du Cerf 1984, 296 Seiten, 80,00 F.
- MARTINI, Carlo Maria: Du rufst mich beim Namen. Sechs Wege zum Glauben. Maximilian Kolbe, Therese von Lisieux, Charles de Foucauld, Simone Weil, Giorgio La Pira, Robert und Christina. München: Verlag Neue Stadt 1984, 96 Seiten, kart.
- MORUS, Thomas: Gebete und Meditationen. Thomas-Morus-Werke Band 1. Hrsg. von Hubertus Schulte-Herbrüggen. München: Kösel-Verlag 1983, 112 Seiten, geb. 16,80 DM.
- MUDISO MBA MUNDLÄ, Jean-Gaspard: Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 17. Münster: Aschendorff-Verlag 1984, 377 Seiten, Ln. 98,- DM.
- Salvian von MARSEILLE: Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Der Brief an den Bischof Saloni. Schriften der Kirchenväter, Band 3. Hrsg. von Norbert Brox. München: Kösel-Verlag 1983, 176 Seiten, geb. 22,80 DM.
- TRZASKALIK, Friedrich: Studien zu Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland. Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Band 5. Köln: Böhlau-Verlag 1984, 161 Seiten, br. 48,- DM.
- VARONE, François: Ce Dieu censé aimer la souffrance. Paris: Les Éditions du Cerf 1984, 248 Seiten, 98,00 F.
- WOSCHITZ, Karl Matthäus: De Homine. Existenzweisen. Spiegelungen, Konturen, Metamorphosen des antiken Menschenbildes. Graz: Styria-Verlag 1984, 336 Seiten, kart. 55,- DM.



## Ein-Geist-Sein (1 Kor 6, 17b) in der Christologie des Origenes

Prälat Professor Dr. Karl Baus zur Vollendung des 80. Lebensjahres

Origenes sieht Gen 2, 24 „Sie werden ein Fleisch sein“ überboten durch 1 Kor 6, 17b „Wer dem Herrn anhängt, ist (mit ihm) ein Geist“ und kann diese Linie noch weiterführen zu einer dritten Stufe. In der Schrift, die sein Gespräch mit dem Bischof Herakleides und dessen Kollegen wiedergibt, geht es um die Frage nach der Einheit Gottes: ob es denn möglich sei, Christus als Gott zu bezeichnen, und trotzdem an der Einheit Gottes festzuhalten. Origenes antwortet: Die göttlichen Schriften lehren, daß viele zweie eins sind (*polla dyo . . . einai hen*), nämlich: Der Mann und die Frau sind nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch (*sarx mia*); der gerechte Mensch und Christus sind ein Geist (*pneuma hen*); so ist auch unser Herr und Heiland mit Gott dem Vater, dem Gott des Alls, nicht etwa ein Fleisch, auch nicht etwa ein Geist, sondern das, was höher ist als Fleisch und Geist, nämlich „*heis theos*“, ein Gott (*dial. Heracl. 2 und 3*). Damit ist aber wohl nicht etwa, wie B. Studer<sup>1</sup> das auslegt, gesagt, daß die Einheit Gottes von der Art sei wie die Fleischeseinheit von Mann und Frau und die Geistesseinheit von Christus und dem Gerechten; dieses „so“ (*houtos*) weist vielmehr nur zurück auf die Tatsache, daß die Schrift ja verschiedene Beispiele dafür gibt, daß zweie eins sind. Die Einheit Gottes ist nicht so zu denken wie die beiden anderen Einheiten, sondern sie ist ebenso schriftgemäß wie diese. Wenn die Einheit des Sohnes mit dem Vater so zu denken wäre wie die Einheit von Mann und Frau im Fleisch und die Einheit des Gerechten mit dem Heiland im Geist, dann wäre es schwer, an der göttlichen Wesenseinheit festzuhalten. Diese Frage sei aber für den Augenblick zurückgestellt.

### In der Grundlagenschrift

Das Seltsame an der Verwendung des Satzes 1 Kor 16, 17b „Der dem Herrn Anhängende ist (mit ihm) ein Geist“ ist nun dies, daß Origenes in den allermeisten Fällen damit gerade nicht das Verhältnis zwischen dem Heiland und denen, die ihm anhängen und folgen, beschreibt, sondern ihn christologisch verwendet, nämlich um das Verhältnis von Menschlichem und Göttlichem in Christus zu beschreiben, und zwar immer unter Beifügung eines Wortes wie „*mállon*“ (mehr) oder „*kyriότερον*“ (im höheren Maße, im eigentlichen Sinne), mit einem Genetivus *comperationis* oder einem „*para*“. So wird schon im Frühwerk des Origenes über die Grundlehren oder über die Grundtatsachen (*de principiis: peri archôn II, 6, 3*) sowohl Gen 2, 24, als auch 1 Kor 6, 17

<sup>1</sup> B. STUDER, Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes: *de Principiis*, in: *Epektasis* (Festschrift für Kardinal Jean Daniélou). 1972, S. 403 – 414, bes. S. 412, Anm. 77.



christologisch ausgelegt; da heißt es nämlich: Der Sohn Gottes ist mit seiner Seele in einem Fleisch (in una carne). In der Genesis, jedenfalls wie der Vers in Mt 19, 5 zitiert wird, heißt es: „eis sarka mian“, also „eis“ mit dem Akkusativ; das übersetzen wir dann mit: „Sie werden zu einem Fleisch.“ Aber die Koinè hat häufig keinen Unterschied gemacht zwischen „eis“ mit Akkusativ und „en“ mit Dativ; berühmtestes Beispiel ist das Ende des Philipperhymnus: der Herr Jesus Christus ist „eis ten doxan tou Patrós“, was wir neuerdings übersetzen mit: „zur Ehre Gottes des Vaters“, was aber Hieronymus, wie Klaus Gamber<sup>2</sup> mit Recht betont hat, übersetzt mit: „in gloria dei patris“. Es ist also durchaus möglich, daß das „in una carne“, das ja vom Übersetzer Rufin stammt, das „eis sarka mian“ korrekt wiedergibt, daß also der Vers so verwendet werden kann. Origenes sagt dann: In dem einen Fleisch, in dem einen menschlichen Leib sind der Sohn Gottes und seine menschliche Seele (princ II, 6, 3). Man könnte denken, das sei ja selbstverständlich; dies ist aber für Origenes insofern nicht selbstverständlich, als für ihn die Seele auf ähnliche Weise in das Fleisch hineinkommt wie der präexistente Gottessohn; davon wird gleich noch zu reden sein. 1 Kor 6, 17 dagegen – also das Ein-Geist-Werden – wird von Origenes herangezogen für die Vereinigung des Logos mit seiner menschlichen Seele. Origenes findet in De principiis II, 6, 3, obwohl er sich offenbar Mühe gegeben hat, keine Schriftstelle als Beweis für seine Überzeugung, daß die uranfänglich alle gleich würdig und gleichrangig geschaffenen Geistwesen, zu denen auch die Menschenseele und die Dämonen gehören, ihren unterschiedlichen Rang empfangen nach dem Maß ihrer unterschiedlichen Liebe zum Schöpfer oder ihrer Abkehr von ihm, in der Weise also am Sohn Gottes, am Logos, an der Vernunft, Anteil gewinnen, wie sie ihn lieben. Die Seinshöhe der geistigen Geschöpfe ist da also Ergebnis ihres eigenen Verdienstes, oder wenn man so will: Die Metaphysik wird hier zur Funktion der Moral. Origenes findet aber einen Beweis dafür, daß die Seele Christi die einzige Seele ist, die unter allen präexistierenden Geistwesen auf Grund eigenen Verdienstes der Weisheit, dem Logos, der Wahrheit und dem Licht – alle vier Wörter kommen vor – anhängt, und ihm „inseparabiliter inhaerens tota totum recipiens“, ihn als ganzen ganz in sich aufnimmt. Das wird von Karpp und Görgemanns in ihrer an sich sehr verdienstvollen Übersetzung der Prinzipienschrift leider völlig falsch übersetzt mit: „Die Seele nimmt den Logos in ihr ganzes Ich auf<sup>3</sup>.“ Von einem Ich ist an dieser Stelle aber gerade nicht die Rede; wenn die Seele, die neben dem Logos zu denken ist, als ein Ich erschiene, wäre der Nestorianismus perfekt. Schließlich: „in eius lucem ipsa cedens“ (selbst in seine Lichtnatur übergehend) „facta cum ipso principaliter unus spiritus“ (ist sie mit ihm ein Geist geworden) und zwar in vorrangiger erstgültiger Weise<sup>4</sup>. Daß dies verdienstlich war, wird dann in princ II, 6, 4 so dargestellt: „Non fortuita fuit assumptio“; die Annahme dieser Menschenseele<sup>5</sup>, oder sagen wir genauer, dieser geistigen Potenz, die später zur Seele Jesu wird, geschah nicht zufällig, „aut cum personae acceptione“ (unter Ansehen der

<sup>2</sup> Kl. Gamber in einem vor einigen Jahren im Herderschen Bedarfsanzeiger erschienenen Beitrag, der mir leider nicht mehr vorliegt; der Titel mag gewesen sein: In gloria dei patris.

<sup>3</sup> ORIGENES. Vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg., übers., mit kritischen und erl. Anmerkungen versehen von H. GÖRGEMANN und H. KARPP = Texte zur Forschung, 24, Darmstadt 1976, S. 363.

<sup>4</sup> Dies. übersetzen (ebda.) principaliter mit „von Anfang an“.

<sup>5</sup> Dies. S. 365: „... daß Gott diese Seele annahm“. Zwar spricht Origenes unmittelbar davor von der „Einheit der Seele mit Gott“, aber bei der assumptio nennt er kein handelndes Subjekt.

Person; vgl. 1 Petr. 17)<sup>6</sup>, sondern diese Seele verdiente es, die Seele des Mensch werden wollenden Gottessohnes zu werden, denn von ihr gilt Psalm 44, 8, bzw. 45, 8: „Gerechtigkeit hast du geliebt, Unrecht hast du gehaßt, deswegen hat dich Gott mit dem Öl der Freude gesalbt vor all deinen Genossen.“ Das Öl der Freude ist das Wesen des Gottessohnes selbst; dieses ist, so wird später deutlich gemacht, ganz in Jesus; die anderen aber, die Anhänger und Nachfolger Jesu, nehmen in abgeschwächtem Maß daran teil.

### Im Johanneskommentar

De principiis, eines der frühesten Werke des Origenes, gehört noch in seine alexandrinische Schaffensperiode, also vor 230; das Werk gegen Kelsos ist eines seiner spätesten. Wenn wir also von dem einen zu dem anderen Werk den Bogen schlagen, haben wir den jungen und den alten Origenes beieinander; wir können tatsächlich in den allermeisten Punkten Übereinstimmung feststellen, also die Kontinuität des origenischen Gedankens konstatieren. Die Brücke bildet der Johanneskommentar, der zwar erst in Cäsarea zu Ende gebracht, aber schon bis zum fünften Buch in Alexandrien geschrieben wurde; so wundert es nicht, daß im JohCom I, 32, 236 Joh 1, 30 – Da sagt

---

<sup>6</sup> Görgemanns und Karpp drucken (S. 272) einen Abschnitt aus PSEUDO-LEONTIUS VON BYZANZ, de sectis 10,5 ab, in welchem dem Origenes folgende Lehre unterstellt wird: „Denn Gott ist ja nicht einer, der auf die Person schaut (Apg 10, 34), so daß er alle diese Wesen, die von einer Natur sind (denn alle vernunftbegabten Wesen sind auch unsterblich) die einen als Dämonen, die anderen als (Menschen)seelen, die andern als Engel schaffen würde; vielmehr ist offenkundig, daß er einen jeden bestraft im Verhältnis zu dem, was er gesündigt hat, und deswegen den einen zum Dämon, den anderen zur Seele, den anderen zum Engel gemacht hat“ (S. 96, 11 – 15). Wenn dies zwar nicht die wörtliche Aussage des Origenes darstellt, aber doch seine Grundüberzeugung trifft, dann ist, was er princ. II, 6, 4 über die Verbindung des Gottessohnes mit einer menschlichen Seele sagt, auf dem Hintergrund dieser seiner allgemeinen Überzeugung von der absoluten Gerechtigkeit Gottes zu sehen. Er wäre dann von Bibelstellen wie Apg 10, 34; Röm 2, 11; Eph 6, 9; Kol 3, 25 und Petr 1, 17 so beeindruckt, daß er jedes Schauen auf die Person bei Gott ausschließen würde. Pseudo-Leontius behauptet weiter: „Wenn dies nämlich nicht wäre und die Seelen (nicht) vorausexistieren, weswegen finden wir dann, daß manche der Neugeborenen blind sind, wenn sie noch nicht gesündigt haben, andere aber geboren werden, ohne irgendein Übel (an sich) zu haben? Es ist offenkundig, daß manche Sünden an den Seelen vorausexistieren, auf Grund deren eine jede nach Gebühr Vergeltung empfängt.“ Dem Zitat voraus geht der Satz: „Gott hat also die gegenwärtige Welt geschaffen und die Seele an den Leib gebunden zum Zweck der Strafe.“ Dies scheint aber im Widerspruch zu stehen zur Aussage Jesu (Joh 9, 3): „Weder dieser (nämlich der Blindgeborene) noch seine Eltern haben gesündigt.“ Leider ist uns aus dem Johanneskommentar des Origenes zur Stelle nur ein kurzes Fragment erhalten, das so lautet: „Eine Überlieferung und ein Glaube dieser Art waren bei den Juden verbreitet. Deshalb stellten auch die Jünger Jesus die Frage: Wer hat gesündigt, er oder seine Eltern? Aber Jesus bewies in seiner Antwort, daß weder er noch seine Eltern gesündigt haben; Worte, über die wir schon gesprochen haben“ (Fragm. Nr. 72 zu Joh 9, 1.2). Aber diese Stellen sind uns nicht erhalten. Aus dem Gesamtzusammenhang der Prinzipienschrift, der uns nur in der lateinischen Übersetzung des Rufinus erhalten ist, der nach eigener Angabe (praef. 2) geglättet hat, geht hervor, daß Origenes hier in erster Linie Front macht gegen die Gnostiker, die „verschiedene, von verschiedenen Schöpfern eingesetzte geistige Naturen“ (princ. I, 8, 2) behaupten, daß er aber auch die Welt gegen den Verdacht purer Zufälligkeit und den Schöpfer gegen den Vorwurf ungleicher Behandlung seiner Geschöpfe in Schutz nehmen will (princ. I, 8, 1. 2. 4).

der Täufer: „Der Mann, der vor mir war und jetzt kommt“ – so ausgelegt wird: „Der Mann, der nach Johannes kommt, war vor ihm (pro autou òn); das ist deswegen gesagt, damit wir wissen, daß auch der Mensch des Gottessohnes“ (ho antropos tou hyiou tou theou) – wir würden heute vorsichtiger sagen: das Menschliche des Gottessohnes –, „der mit seiner Gottheit ganz durchmischt (anakekramenos), (von ihr total durchdrungen) ist“ – das wäre auch noch nach Chalkedon durchaus möglich –, daß also der Mensch des Gottessohnes „älter ist als die Geburt aus Maria“. Der Mensch des Sohnes Gottes; lateinisch heißt das später „homo domini“, oder „homo dominicus“, auch noch in mittelalterlichen theologischen Werken, etwa bei Rupert von Deutz. Origenes bleibt bei diesen Anschauungen im Laufe des Johanneskommentars; so lesen wir etwa im Buch XIX (2, 6), das wenigstens ein Jahrzehnt später geschrieben ist: „Der Heiland kann gelegentlich über sich selbst sprechen wie über einen Menschen, gelegentlich aber wie über eine göttlichere Natur“ (JohCom XIX, 2, 6). Diese „theiōtera physis“ ist natürlich nicht eine Natur, die göttlicher wäre als Gott, sondern eine Natur, die, von der menschlichen Natur aus betrachtet, höheren Rang hat, also in die göttliche Sphäre gehört und die vereinigt ist mit der ungezeugten Natur des Vaters. Wenn Jesus sagt: „Ihr wißt, woher ich bin“ (Joh 7, 28), spricht er „peri tou anthropou heautou“, über seinen eigenen Menschen, über seine Menschennatur<sup>7</sup>. Wenn er aber sagt: „Ihr kennt weder mich noch meinen Vater“ (Joh 8, 19), dann spricht er über seine Gottheit (peri tēs theotētos). Also sind „sein eigener Mensch“ und seine „Gottheit“ Gegenstände, über die er sprechen kann, oder Seinsweisen, die ihm gehören, in denen er sich selbst je darstellen kann. Interessant aber ist, daß Origenes erklärt, Jesus sage: Ich weiß, woher ich komme und wohin ich gehe, „tē theiōtera physei dialegomenos“ (sprechend durch seine göttlichere Natur – *dativus instrumentalis*: JohCom XIX, 2, 10). Das ist nichts anderes als dies: Die Gottnatur ist für Origenes ein principium quo; man wird nicht fehlgehen, auch in der Menschennatur ein principium quo zu sehen, so daß also der eine, der spricht, der über sich mal wie über einen Menschen, mal wie über eine höhere Natur spricht, das einzige principium quod wäre; das wäre – und mir scheint, das ist die Überzeugung des Origenes – eine Christologie, die wenigstens für diesen Ausschnitt auch noch nach Chalkedon einwandfrei ist.

Origenes ist sich bewußt, daß hier ein großes Problem liegt; es könnte nämlich jemand meinen, sagt er, daß der, der Joh 7, 28 sagt: „Ihr wißt, woher ich bin“, ein anderer ist (heteros òn) als der, der Joh 8, 19 sagt: „Ihr kennt weder mich noch meinen Vater“; aber dies wäre eine falsche Vorstellung, es ist dies nicht ein anderer, sondern er ist derselbe (JohCom XIX, 2, 10). Gegen Ende des Johanneskommentars, nämlich in XXXII, 25, 325, sagt Origenes zu Joh 13, 31: „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht“, indem er sich auf den Philipperhymnus beruft, wo ja Phil 2, 9 von der Erhöhung, ganz genau von der „hyperhyposis“ (von der Übererhöhung) des Erniedrigten die Rede ist, folgendes: „Die Erhöhung des Menschensohnes . . . bestand aber darin, daß er nicht mehr ein anderer ist als der Logos (alla ton auton autō), sondern derselbe mit ihm“ (identisch mit ihm), und verweist dann auf 1 Kor 6, 17. Was uns hier stutzig macht, ist

<sup>7</sup> E. CORSINI, übersetzt in seiner schönen Ausgabe „Commento al Vangelo di Giovanni di Origene, Turin 1968, S. 565, diesen Ausdruck mit: „über sich, insofern er Mensch ist“. Das ist zwar sachlich nicht falsch, läßt aber die exakte Ausdrucksweise des Origenes nicht mehr erkennen. Man wundert sich, daß Corsini diesem Ausdruck keine Anmerkung gewidmet hat.

natürlich, daß er nicht mehr (ouketi) von ihm unterschieden sei; das klingt doch so, als ob er's einmal gewesen sei, als ob also eine Nichtidentität hier in die Identität übergeführt worden wäre. Origenes erklärt weiter: „Wenn nämlich der dem Herrn Anhängende ein Geist ist (1 Kor 6, 17), so daß von ihm und dem Geist nicht mehr gesagt wird: Sie sind zwei, wie sollten wir nicht sagen, daß noch mehr das Menschliche Jesu mit dem Logos eins geworden ist, da ja der erhöht wurde, der das Gottgleichsein nicht für einen Raub ansah, da aber in seiner Höhe blieb oder dorthin zurückkehrte der Logos, als er wieder Gott-Logos, bei Gott war, Mensch seiend“ (JohCom XXXII, 25, 326). Dieser Satz ist wahrhaftig kompliziert, entscheidend ist dies: Mehr – als irgendein anderer, ist wohl zu ergänzen – wird das Menschliche Jesu eins mit dem Gott-Logos. Erhöht wurde der, der das Gottgleichsein nicht für einen Raub ansah; nicht der Logos wird erhöht, denn der blieb in seiner Höhe. An dieser Stelle wenigstens ist also das Subjekt des ganzen Philipphymnus, also der, der sich erniedrigt und dann erhöht wird, nicht der Logos, sondern der, der schlußendlich ganz mit dem Logos identisch ist, also der Mensch Jesu, insofern er seiner irdischen Existenz vorausexistiert – wir könnten also ganz einfach sagen: die Seele Jesu.

#### Im Werk gegen den heidnischen Philosophen Kelsos

In der Schrift gegen Kelsos zitiert Origenes wieder Psalm 44, 8: „Du hast Gerechtigkeit geliebt, Unrecht gehaßt“, ohne jedoch daraus eine ähnliche Folgerung zu ziehen wie in *De principiis*; allerdings spricht er sich nun auch nicht gegen diese Deutung aus. Gegen Kelsos (6, 79) dient der Psalmvers als Beweis, daß viele echte Lehrer die Lehre Christi in der Welt verbreitet haben. Kelsos hatte nämlich gesagt: Wenn wirklich Gott hinter diesem Christus stünde, dann hätte er nicht nur einen von dieser Art, sondern viele in die Welt schicken müssen. Origenes sagt: Er hat's ja getan, nur mit dem Unterschied, daß dieser eine nicht nur den Anfang der Salbung besitzt, sondern die ganze Salbung des Öls der Freude; die anderen aber haben auch echt Anteil daran. Auch hinter dieser Aussage steckt also die Vorstellung, daß die Vereinigung, wie sie in 1 Kor 6, 17 beschrieben wird, in Jesus ihre uneingeschränkte Fülle findet – Origenes kann von der „akrá henosis“ (der „Spitzenvereinigung“: CC 5, 39) sprechen –, die aber die Anteilnahme der andern daran nicht etwa unmöglich macht, sondern überhaupt erst ermöglicht. Origenes begegnet dem Vorwurf, daß die Christen ja jemanden Gott nennen, der das gar nicht verdient, mit der Erklärung, es sei doch nichts Verkehrtes daran, wenn wir dem, den wir von Anfang für Gott und Gottes Sohn halten (so sehr, daß er die Vernunft in Person und die Weisheit in Person und die Wahrheit in Person ist) und der nun einen sterblichen Leib und in ihm eine sterbliche Seele angenommen hat, so daß diese menschliche Seele das Größte hinzugewonnen hat und in Gott übergegangen ist, göttliche Ehre erweisen (CC 3, 41). Das ist nichts anderes als der Gedanke, der schon in der *Prinzipienschrift* (II, 6, 3) ausgedrückt war, die Seele Jesu sei ganz in sein Licht übergegangen. So kann Origenes dann noch erklären, daß der Sohn Gottes mit Recht zweiter Gott genannt wird, insofern er nichts anderes ist als die „arètē“ – mit „Tugend“ ist das Wort natürlich nur schlecht wiedergegeben –, die Tugend, die alle Tugenden umfaßt, und der Logos, der alle Vernunft, allen Logos aller gewordenen Wesen in sich einschließt. Er hat sich, mehr als mit jeder anderen Menschenseele, mit der Seele Jesu vertraut gemacht und vereinigt, weil nur Jesus die höchste Teilhabe an der Vernunft, Weisheit und Gerechtigkeit in Person zu fassen vermochte (CC 5, 39). Das bedeutet



dann aber im Blick auf die anderen Menschen ganz allgemein: Diese göttliche Kraft (dynamis) ist in die menschliche Natur und in die menschlichen Umstände (anthrōpinai peristaseis) gekommen, hat Seele und Leib angenommen und den Jüngern gezeigt, daß von ihm ab die göttliche Natur mit der menschlichen Natur zusammengewoben zu werden begann, damit die menschliche göttlich wird, und zwar nicht nur in dem Jesus allein, sondern auch in allen, die, nachdem sie gläubig geworden sind, die Lebensweise annehmen, die Christus lehrt (CC 3, 28). Und schließlich kann Origenes erklären, daß die Propheten ja schon vorausgesagt haben, es werde ein gewisser Abglanz und ein gewisses Bild der göttlichen Natur – vgl. Hebr. 1, 3; dort aber: „Hypostase“ – unter die Menschen kommen und mit der heiligen Seele Jesu zusammen in dieses Leben kommen (synepidemesai). Oder anders gewendet: Schon die Propheten sprachen von dem Logos, der sein wird in menschlicher Seele und in menschlichem Leib (ebd.).

#### Im Mattäuskommentar

Besonders interessant ist die Verwendung von 1 Kor 6, 17 im Mattäuskommentar, der ja zu den letzten Werken des Origenes gehört. Es lohnt sich, diese Stellen genau anzuschauen, hier also eine Übersetzung zu bieten<sup>8</sup>. Zu Mt 19, 6 „Und die beiden werden ein Fleisch sein, so daß sie nicht mehr zwei sind, sondern ein Fleisch“ sagt Origenes: „Da für den, der dem Herrn anhängt, aufbewahrt werden mußte, daß er mit ihm ‚ein Geist‘ wird, ist über die, die von Gott verbunden sind, nach dem Wort: ‚so daß sie nicht mehr zwei sind‘ noch gesagt: ‚sondern ein Fleisch‘“ (MtCom XIV, 16; S. 323, 24 f.). Hier läßt sich erkennen, daß für Origenes nicht nur das Handeln Gottes von Anfang an ein einziges Heilshandeln ist, sondern daß auch die Bibel ein einziger Text ist: Gott, der von Anfang an Mann und Frau verbunden hat, und zwar nicht nur rein körperlich – denn das Verbundenwerden durch Gott setzt Gleichgesinntheit und Übereinstimmung voraus (ebd. Z. 11 ff.) – , hat doch so noch nicht die Einheit eines Geistes bewerkstelligen wollen, diese vielmehr für das Verhältnis des Gläubigen zu Christus aufbewahrt; dieser Wirklichkeit des göttlichen Handelns folgt die Aussage des inspirierten Textes. Weder in Gen 2, 24 noch in Mt 19, 6 wird den durchaus nicht nur fleischlich verbundenen Ehegatten die Einheit des Geistes zugeschrieben; diese Aussage wird vielmehr aufbewahrt für den Brief des Paulus an die Korinther (1 Kor 6, 17). Derselbe Urheber steht also hinter allen drei Texten: Altes Testament, Evangelium und Paulusbriefe sind Äußerungen ein- und desselben (Heiligen Geistes).

Auf diesem Hintergrund läßt sich die christologische Verwendung des Korintherzitates verstehen. Zur Auslegung des Gleichnisses vom König, der mit seinen Knechten Abrechnung halten wollte (Mt 18, 23 – 24) sagt Origenes: „Wenn aber das Himmelreich einem König ähnlich geworden ist, der so geartet war und solches getan hat, wen muß man dann darunter verstehen, wenn nicht den Sohn Gottes? Er ist nämlich der König der Himmel; und wie er die Weisheit in Person und die Gerechtigkeit in Person und die Wahrheit in Person ist, so vielleicht auch das Reich in Person (oder: das Reich selbst, oder vielleicht auch: die Königsherrschaft in Person) . . . Dieses Himmelreich (oder: diese Himmelsherrschaft) wurde also, ‚als es in die Ähnlichkeit des Sündenflei-

<sup>8</sup> Meine Übersetzung, die erste deutsche überhaupt (ORIGENES. Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus. Stuttgart 1983 = Bibliothek der Griechischen Literatur 18), ist im Druck noch nicht so weit fortgeschritten.

sches' kam, um ‚betriffs der Sünde die Sünde‘ (Röm 8, 3) zu verurteilen, als er ihn, ‚der die Sünde nicht kannte, zur Sünde machte unseretwegen‘ (2 Kor 5, 21), die wir unseren ‚Sündenleib‘ (Röm 6, 6) tragen, einem Menschen, einem König ähnlich, dem, der als Jesus zu verstehen ist, indem es [das Reich nämlich], mit ihm vereinigt wurde, der (wenn man dies so kühn sagen soll) mehr dazu geeignet war [oder: vielleicht besser mehr darauf hielt], vereinigt und ganz eins zu werden mit dem Erstgeborenen ‚der ganzen Schöpfung‘ als der, der ‚dem Herrn anhängt‘, mit ihm ‚ein Geist‘ wird. Dieses Himmelreich aber, welches dem Menschen, dem König, der als der Heiland verstanden wird, ähnlich geworden ist und mit ihm vereinigt ist, wollte, wie es vorwegnehmend heißt, mit seinen Knechten Abrechnung halten“ (MtCom XIV, 7; GCS X, S. 289, 9–20; 290, 16–291, 3). Der ganze Gedankengang ist offenbar vom ersten Wort des Gleichnisses ausgelöst, nämlich durch das „homoiōthe“ (wurde ähnlich). Origenes scheint gefragt zu haben, wer denn ähnlich wurde, zuvor also nicht ähnlich war. Da im Neuen Testament die Inkarnation wenigstens an zwei Stellen mit Hilfe des Wortes „homoiōma“ ausgesagt wird, nämlich außer in dem von Origenes zitierten Vers Röm 8, 3, auch Phil 2, 7, verstand Origenes offensichtlich das Anfangswort dieses Gleichnisses, mit dem er auch einen neuen Abschnitt seines Kommentars beginnt (Kap. 7–9 in Buch XIV), als Inkarnationsaussage. Dann muß mit dem Subjekt des Satzes „Himmelreich“ der präexistente Gottessohn gemeint sein, mit der prädikativen Bestimmung „einem Menschen, einem König“ dagegen der Menschgewordene in seiner irdischen Existenz. Dabei versteht Origenes die Bezeichnung „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ (Kol 1, 15) als einen Titel des präexistenten Gottessohnes. Origenes hält auch im Mattäuskommentar an seiner Lehre von der Präexistenz aller Seelen, also auch der menschlichen Seele Jesu fest; dann besteht die Inkarnation eigentlich nur in der Annahme eines menschlichen Leibes. Dies schimmert mindestens durch, wenn Origenes nach Röm 6, 6 von „unserem Sündenleib“ spricht. Er scheint 2 Kor 5, 21 „Er hat ihn zur Sünde gemacht“ so zu verstehen: Er hat ihn einen Sündenleib annehmen lassen, also auch in diesem Vers nicht das Kreuzesleiden, sondern die Inkarnation zu finden.

Origenes will aber den menschlichen König, dem das Himmelreich in Person – der Christus also – durch die Inkarnation ähnlich geworden ist – wobei das deutsche Wort „ähnlich“ sicher zu schwach ist –, nicht nur als den Leib Jesu verstehen, sondern als den ganzen Menschen Jesus, zu dem dann auch eine menschlich-aktive Seele gehört. Diese aber hat, daran besteht für Origenes kein Zweifel, alle anderen Menschen, die sich dem Herrn anschließen, von vornherein weit übertroffen. Das wird in dem zentralen Satz ausgesagt, dessen Gewagtheit dem Origenes sehr wohl bewußt ist. Daß er nicht unter der Hand in eine – später als nestorianisch bezeichnete – Auffassung von zwei Personen oder zwei Subjekten in Christus abgeglitten ist, macht er mit dem letzten hier zitierten Satz deutlich: Das Himmelreich in Person, der Gottessohn also, der nunmehr dem Menschen ähnlich geworden ist, hält Abrechnung mit seinen Knechten.

Die Antwort Jesu an Petrus: „Auch ihr werdet auf zwölf Thronen sitzen . . .“ (Mt 19, 28) gibt dem Origenes Gelegenheit zu folgender Überlegung: „Wenn du verstehen kannst, wie der Logos, nachdem er Fleisch geworden war und, was er alles für die Geschöpfe geworden ist, als er für sie das wurde, als was ein jeder ihn brauchte, um alle zu gewinnen (vgl. 1 Kor 9, 19), in seinen früheren Zustand zurückgekehrt ist, um, wie er ‚am Anfang bei Gott war‘ (Joh 1, 2) (da er Gott Logos ist), in seine Herrlichkeit zu

kommen, nämlich die Herrlichkeit eines solchen Logos, dann wirst du ihn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen sehen und den Menschensohn, den als Jesus verstandenen Menschen, als nicht von ihm unterschieden; eins nämlich wird dieser mit dem Logos, mehr als jeder von denen, die, weil sie dem Herrn anhängen, mit ihm ein Geist werden. Dann, wenn dies bei der Wiederherstellung des Heilands geschieht, werden auch die, die alles verlassen haben und ihm gefolgt sind, weil sie mit dem Leib und dem Thron der Herrlichkeit des Christus gleichgestaltet sind, auf zwölf Thronen sitzen . . .“ (MtCom XV, 24; S. 419, 30 – 420, 25). Die zentrale Aussage ist hier diese: Der Menschensohn, der Mensch Jesu, ist mit dem Logos identisch, ist nicht etwa ein anderer als er. Wundern möchte man sich freilich, wenn Origenes sagt: „er wird eins mit dem Logos“, zumal es in 1 Kor 6, 17 nicht etwa heißt: „wird“ (ginetai), sondern: „ist“. Sollte Origenes etwa das ganze Erdenleben Jesu als einen Identifikationsprozeß mit dem Logos verstanden haben? Das Werden, das vom Menschen Jesus ausgesagt wird, ist aber wohl nur die Kehrseite des Werdens, das zuvor vom Logos ausgesagt wird. Origenes mag die Parallelität von Göttlichem und Menschlichem überbetont haben; einen der Vereinigung und für sich vorausexistierenden Menschensohn wollte er sicher nicht einführen; das macht der Paralleltext MtCom XIV, 8 deutlich, wo nicht vom Einswerden, sondern vom Einssein die Rede ist.

Das Wort, mit dem Jesus die Auseinandersetzung wegen der Bitte der beiden Zepedäussöhne abschließt, nämlich: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und seine Seele (psyche = Leben) als Lösepreis für die Vielen zu geben“ (Mt 20, 28), nimmt Origenes zum Anlaß einer grundsätzlichen Erörterung (MtCom XIV, 8):

„Da ich nun einmal an diese Stelle gekommen bin, möchte ich daran erinnern, daß diejenigen, die, in der falschen Meinung, Christus so zu verherrlichen, das, was sich auf den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung (Kol 1, 15) bezieht, mit dem vermengen, was sich auf die Seele und den Leib Jesu, vielleicht auch auf seinen Geist bezieht, und meinen, es sei ein einziges ganz Unzusammengesetztes, was da gesehen wurde und ins [irdische] Leben kam, keine gesunde Meinung haben. Wir wollen sie nämlich fragen, ob die Göttlichkeit des Bildes des unsichtbaren Gottes und die überragende [Wesenheit] des Erstgeborenen der ganzen Schöpfung, ob also jener, in dem alles im Himmel und auf Erden geschaffen ist, sei es sichtbar oder unsichtbar, seien es Throne oder Herrschaften oder Kräfte oder Mächte (Kol 1, 16), als Lösepreis für die vielen gegeben wurde; und welchem Feind, der uns als Gefangene festhält, bis er den Lösepreis bekommt, jene [Wesenheit] als Lösegeld gegeben wurde; und ob jener imstande war, einen solchen und so großen Lösepreis für die Gefangenen anzunehmen. Und dies sage ich nicht etwa, als ob ich von der Seele Jesu gering dächte und sie verkleinern wollte, sondern weil ich [behaupten] will, daß sie, soweit dies möglich war, von dem ganzen Heiland als Lösepreis gegeben wurde, daß aber jene überragende [Wesenheit] und Gottheit überhaupt nicht als Lösepreis gegeben werden konnte. Im übrigen löse ich heute Jesus nicht von dem Christus, sondern ich weiß, daß Jesus, der Christus, und seine Seele viel mehr eins sind mit dem Erstgeborenen aller Schöpfung, aber auch sein Leib, so daß dieses Ganze mehr (wenn man das so nennen soll) eins ist als der, der dem Herrn anhängt, [mit ihm] ein Geist ist“ (1 Kor 6, 17).

Origenes beginnt dann die Auslegung des nächsten Evangelienabschnittes, drückt sich hier also genauso knapp aus wie an den anderen Stellen. Man fragt sich natürlich, was das „heute“ im letzten Satz zu bedeuten hat. Sollte Origenes bei anderer Gelegenheit Jesus von dem Christus gelöst haben? Weil er dies aber sonst auch nicht tut, wird man das „sëmeron“ einfach mit „jetzt“ oder „hier“ oder „dabei“ wiedergeben, darin also keinen Unterschied zu Ausführungen an anderer Stelle erblicken. Hier jedenfalls bekämpft Origenes eine Art frommen, aber unerleuchteten Monophysismus, der im Heiland jede Zusammensetzung bestritt. Da Origenes ausdrücklich von der Seele und dem Leib Jesu spricht, erweckt er den Eindruck, daß diese „Monophysiten“ auch zwischen Seele und Leib, wohl ganz allgemein bei allen Menschen, keinen Unterschied machten. Da es sich um fromme Christen handelte, wird man wohl am ehesten an Menschen denken müssen, die nicht vom griechisch-platonischen Denken mit seiner scharfen Unterscheidung zwischen Leiblichem und Geistigem, sondern von biblisch-semitischer Gedankenwelt geprägt waren; aber mehr als eine Vermutung läßt sich hier nicht aussprechen. Bedeutsam ist, das Origenes diesen seinen Gegnern vorwirft, sie „vermengten“ (wörtlich: *syncheo*) die Aussage über den Präexistenten mit den Aussagen über Seele und Leib Jesu. Origenes lehnt also solche Vermengung (*synchysis*) ab, genau wie das später Gregor von Nyssa und schließlich das Konzil von Chalkedon tun werden<sup>9</sup>. Die Bekämpfung dieses offenbar naiven, sozusagen vorthelogischen Monophysismus scheint also ein Grund dafür zu sein, daß Origenes in seinen christologischen Aussagen 1 Kor 6, 17 heranzieht; wenn man sich die Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem in Christus auf eine zwar alles überbietende Weise, aber doch in der Linie der Vereinigung des Christen mit Christus denkt, ist Wesensvermengung ausgeschlossen. Der andere Grund dafür, daß Origenes 1 Kor 6, 17 so gern christologisch verwendet, liegt natürlich in seiner Überzeugung von der Präexistenz aller Seelen, also auch der menschlichen Seele Jesu. Man wird zugeben müssen, daß sich eine solche Christologie gegen Nestorianismus nicht ebenso leicht absichern kann wie gegen Monophysismus, wenn Origenes dies auch durch die Versicherung versucht, Jesus nicht von dem Christus zu lösen.

Dieses Stichwort kennzeichnet auch die letzte christologische Verwendung von 1 Kor 6, 17 im Matthäuskommentar. Während die alte lateinische Übersetzung unsere erste Stelle (XIV, 7) falsch wiedergibt und die beiden anderen (XV, 24 und XVI, 8) einfach überspringt, scheint sie in dem *Commentarium Series 55* (GCS XI, S. 152, 27 ff.) den Sinn getroffen zu haben, insofern sie die von Origenes ausgesprochene Überbietung, die *via eminentiae* in der Christologie, richtig erfaßt hat. Bei der Auslegung von Mt 25, 14 „wie ein Mensch, der in die Ferne reiste“, fragt Origenes sich, wie die Gleichnisse vom Fernsein des Herrn sprechen könnten, wo er doch versprochen hat, immer bei den Jüngern zu sein. Der Herr sei, so antwortet er, gemäß der Natur seiner Göttlichkeit nicht fern; fern sei er nur entsprechend der leiblichen Ökonomie (d. h. entsprechend seinem Heilshandeln im angenommenen Leibe), auf der Ebene also, auf der auch Erschütterung und Traurigkeit seiner Seele zu verstehen sind (Joh 12, 27 und

<sup>9</sup> Das Konzil von Chalkedon erklärt, „daß ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, Einziger, in zwei Naturen, unvermischt (*asyngchyτος*), unverwandelt, ungetrennt und ungeschieden erkannt wird“. (Denzinger Schönmetzer Nr. 302.)



Mt 26, 38). Dann erklärt Origenes, offenbar als Verteidigung gegen einen vielleicht nur befürchteten Vorwurf: „Indem wir dies sagen, lösen wir aber nicht den Menschen des angenommenen Leibes, da ja bei Johannes geschrieben ist: ‚Jeder Geist, der Jesus auflöst, ist nicht aus Gott‘ (1 Joh 4, 3), sondern wir bewahren einer jeden Substanz ihre Eigenart. Wenn nämlich jeder gläubige Mensch, der dem Herrn anhängt, ein Geist ist (1 Kor 6, 17), um wieviel mehr darf dann jener Mensch, den Christus gemäß dem Heilshandeln im Fleische angenommen hat, von ihm nicht gelöst, noch als ein anderer als er bezeichnet werden?“ (ComSer 55; GCS XI, S. 152, 27 ff.).

Man kann sich fragen, ob im ersten Satz das „solvere“ mit „auflösen“ wiederzugeben ist oder ob zu ergänzen wäre: von Christus, oder: von der Gottheit. Auch die Bedeutung von „suscepti corporis homo“ ist keineswegs sofort deutlich. Wenn dies ein Genetivus qualitatis ist, müßte man wohl so übersetzen: der Mensch, der durch einen angenommenen Leib gekennzeichnet ist; dann wäre der ganze Christus gemeint, der nach der fast nur bei den beiden Alexandrinern Clemens und Origenes bezeugten Lesart von 1 Joh 4, 3 nicht aufgelöst werden darf. Da Origenes aber gleich darauf von dem Menschen spricht, den Christus angenommen hat, wird man den Genetiv eher epexegetisch verstehen und so übersetzen: Wir lösen den Menschen, d. h. den angenommenen Leib, nicht (von dem Christus). Auch wenn Origenes hier 1 Joh 4, 3 anführt, wird man doch annehmen dürfen, daß er sich nicht nur sozusagen vor dieser Bibelstelle rechtfertigt, sondern mit Kritik, mit dem Vorwurf rechnete, er trenne in Christus, später würde man sagen, er sei ein Nestorianer. Origenes hätte also in der Anwendung von 1 Kor 6, 17 auf die Christologie nicht nur einen Schutz gegen Vermischungs-, sondern auch gegen Trennschristologie gesehen, aber das wäre wohl noch zu wenig; vielmehr wird auf diese Weise die volle Menschennatur des Heilands auch in ihrer menschlichen Aktivität deutlich. Man wird gewiß zugeben müssen, daß Origenes mit seiner Christologie nicht schon vorweg alle im 4. und 5. Jahrhundert aufgeworfenen Fragen beantwortet hat. Andererseits wird man sagen dürfen, daß er die ganze Fülle des Christusgeheimnisses ungeschmälert im Blick behält, was den großen Theologen des 5. Jahrhunderts keineswegs immer so gelang. Der späte Alexandriner Cyrill, der sich nicht als Schüler des Origenes verstand, ist in seiner Christologie, so rechtgläubig sie war und so verbindlich sie durch das Konzil von Ephesus geworden ist, doch deutlich einseitig. Ein Zurückgehen auf die Fragestellung des Origenes, ein neues Bedenken seiner, von ihm selbst ja nicht als endgültig empfundenen Antwortversuche, könnte auch für ganz rechtgläubige nachephesinische Christologie hilfreich und neu belebend sein, weil sie den Blick auf das menschliche Sein, Leben, Handeln und Erfahren des Heilands neu eröffnen würde. Während Cyrill und das Ephesinum betonen, daß der Gottessohn selbst ins menschliche Leben und Leiden herabsteigt, in ihm sich also unmittelbarste Nähe Gottes zum Menschen ereignet, war bei Origenes deutlich, daß der Heiland selbst auch die höchste Nähe des Menschen zu Gott ist, die die Gottesnähe der Christen erst begründet. Zwar betont Origenes das Überragende der Gottesbeziehung des Heilands, aber schon durch seine Formulierungen – der Komperativ *máλλον* ist dafür besonders aufschlußreich – macht er deutlich, daß dieses Gottesverhältnis nicht völlig unvergleichbar ist; es überbietet zwar alle andere menschliche Heiligkeit, macht diese aber von innen her verständlich. Solche christologische Deutung aller menschlichen Gottesnähe wäre neu von Origenes zu lernen.

Deshalb sei noch ein Blick auf das Verhältnis des Gottessohnes zum Vater geworfen, zumal wir ja von der mißverständlichen Stelle im Gespräch mit Herakleides ausgingen, wo Origenes spricht von der Einheit von Mann und Frau im Fleisch, von der Einheit des Gerechten und des Heilands im Geist und von der Einheit des Sohnes mit dem Vater in Gott (dial. Heracl. 2. 3). Schon im Buch I des Johanneskommentars (I 29, 204) findet Origenes in Ps 2, 7: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“, die „eugeneia“, (die Wohlgeburts, den Adel) des Gottessohnes ausgesprochen, insofern dies Gott sagt, für den das Heutesein immer ist (hō aei estin to sēmeron). So gibt es also für ihn weder Anfang noch Ende des Erzeugens, d. h. die „eugeneia“, (der Adel, die Besonderheit) des Sohnes Gottes besteht darin, daß sein Heutegezeugtsein oder Heutegezeugtwerden sein Immergezeugtsein oder Immergezeugtwerden ist. So kann Origenes auch in der 9. Jeremiaschomilie den Vers Sprüche 8, 25 auslegen. Dort heißt es ja im Septuagintatext: „Die Weisheit sagt: Vor allen Hügeln zeugt mich Gott.“ Origenes sagt: Nicht steht da: hat er mich gezeugt, sondern: zeugt er mich: Präsens. Gott zeugt den Sohn in seinem ewigen Präsens. Und zuvor heißt es wörtlich: „Nicht etwa hat der Vater den Sohn irgendwann einmal gezeugt und ihn dann abgelöst von seinem Gezeugtwerden, sondern immerfort zeugt er ihn“ (Jerhom 9, 4). Insofern ist die „physis theiōtera“, die über menschliches Maß hinausgehende göttliche Natur des Heilands, „der ungezeugten Natur des Vaters vereinigt“<sup>10</sup>. Wenn das Bild von dem Gerechten, der mit dem Heiland ein Geist ist, korrekt – wir haben ja Zweifel – ausgelegt, angewendet werden könnte auf das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus, dann müßte man sich ja fragen, wie es sich, wenn das eine Parallele sein soll, mit dem Verhältnis von Vater und Sohn in Gott verhält? Grob gesprochen: entweder haben wir hier in der Christologie Nestorianismus oder wir haben, wenn in der Christologie kein Nestorianismus herauskommt, in der Gotteslehre Sabellianismus. So würden wir nach Chalkedon katalogisieren – bei Origenes trifft das sicher nicht zu. Wir haben ja schon gesehen, daß er zunächst einmal nur an der gleichen formalen Struktur biblischer Aussagen, wo aus zweien eins gemacht wird, interessiert war. Vor allen Dingen aber erklärt Origenes über den Christus und seine Menschennatur ausdrücklich immer wieder, daß er nicht „heteros par auton“, oder „heteros autou“, nicht ein anderer neben ihm, sondern mit ihm identisch ist<sup>11</sup>, und er erklärt über Gott nachdrücklich genug, daß Vater und Sohn „tē hypostasei“ (in der Wirklichkeit, in der Realität) nicht nur „epinoiā“ (in unsere Betrachtungsweise) zwei sind<sup>12</sup>.

Bedeutsamer aber als die Aussagen über das Sein, über die „physis“ des Sohnes sind wohl die Aussagen über das göttliche oder innergöttliche Tun des Sohnes. Wir sahen schon, daß er als die „aretē“, als der Wille, als das moralische Sein Gottes beschrieben werden kann und ebenso natürlich als der Logos, wie uns ja geläufig ist. Der Logos aber ist die Vernunft, hat es also mit Erkenntnis zu tun, und so erhebt sich die Frage: Wie verhält sich die Erkenntnis des Sohnes zu der des Vaters? Im Johanneskommentar (I, 27, 186) heißt es schon: „Weil der Einzige (monogenēs) die Wahrheit ist, umfaßt er

<sup>10</sup> Johanneskommentar XIX, 2, 6, vgl. oben.

<sup>11</sup> Vgl. die beiden oben diskutierten Stellen im Mattäuskommentar XV, 24, S. 420, 10 und Commentariorum Series S. 153, 1.

<sup>12</sup> Gegen Kelsos VIII, 12.

den ganzen Logos aller Dinge, und zwar gemäß dem Willen des Vaters *meta pasēs tranotēs* (mit aller Deutlichkeit oder Klarheit). Weil der Sohn Wahrheit ist – Origenes kann ihn immer wieder die „autoaletheia“, die Selbstwahrheit, die Wahrheit in Person (z. B. MtCom XIV, 17, S. 289, 19) nennen –, deswegen kann ihm nichts verborgen bleiben, muß er alles erkennen. Und wenn einer meint, er ehre den Vater dadurch, daß er behauptet, bestimmte Dinge, die dem Vater erkannt werden, die würden vom Sohn nicht gewußt, der soll sich deutlich machen, daß er damit Gott keine Ehre antut; dann fährt Origenes nach dem Genetiv „*hypo tou hyiou*“ fort: „*diarkountos exisothēnai tais katalēpsei tou agennētou theou*“ (JohCom 1, 27, 186). Diese Stelle wird sehr verschieden übersetzt; von C. Blanc, der Herausgeberin und Übersetzerin des Johanneskommentars in den *Sources Chrétiennes*, z. B. so, daß sie „*arkountos*“ auf den Vater bezieht und ihm eine Art Abwehr zuschreibt: „*le Dieu inengendré refusant de se laisser égalé par les perceptions qui cherchent à le saisir*“<sup>13</sup>. Ich habe den Verdacht, daß hier das lateinische Wort „*arceo*“ das griechische „*arkeo*“ überdeckt; „*arcere*“ heißt ja „abwehren“; man denke nur an das „*Odi profanum vulgus et arceo*“. Das griechische „*diarkein*“ heißt aber „durch und durch ausreichend sein“; so muß wohl dieses „*diakountos*“ sich auf den Sohn beziehen. Und wo von den „*katalēpsei*“ die Rede ist, möchte ich „*agennētou theou*“ als Genetivus subjectivus verstehen und unterscheide mich daher von der sonst höchst schätzenswerten Übersetzung von Rolf Gögler, der hier übersetzt: „der doch durch sein Begreifen des ungezeugten Gottes diesem gleichgesetzt zu werden vermag“<sup>14</sup>. Dabei wird „*katalēpsei*“ als Instrumentalis verstanden, und der Infinitiv ist ohne Bezugswort. Ich möchte übersetzen: „der sich doch durchaus den Erkenntnissen des ungezeugten Gottes anzugleichen vermag“ und komme damit der Übersetzung von H. Crouzel<sup>15</sup> nahe: „*alors qu'il a une compréhension égale à celle du Dieu inengendré*“. Dabei wählt Crouzel freilich einen Singular, um den Plural „*katalēpsei*“ wiederzugeben. Es macht ja in der Tat nicht nur für spätere systematische Theologie, sondern auch im Sinne des Origenes Schwierigkeiten, von Erkenntnissen Gottes im Plural zu sprechen, wo doch bei Gott weder von verschiedenen Erkenntnisakten noch Erkenntnisschritten die Rede sein kann. So würde der Hinweis von C. Blanc auf die Gnosis einleuchten, wo ja in der Tat die Bemühungen untergeordneter Aionen, den Urgrund des Seins zu erkennen, zu erfassen (*katalambanein*), von diesem abgewehrt werden<sup>16</sup>. Hier bei

<sup>13</sup> ORIGÈNE. *Commentaire sur Saint Jean. Tome I (Livres I–V). Texte Grec, avant-propos, traduction et notes par CECILE BLANC* = *Sources Chrétiennes* 120, Paris 166, P. 153.

<sup>14</sup> ORIGÈNES. *Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und eingeleitet von ROLF GÖGLER* = *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde NF Bd. 4, Einsiedeln 1959, S. 129.*

<sup>15</sup> HENRI CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* = *Théologie t. 34, Paris 1956, p. 115.*

<sup>16</sup> Vgl. IRENÄUS. *Adversus haereses I, 4, 1*: Die Sophia kann das Licht nicht erfassen, weil sie vom Horos daran gehindert wird. Dies geschieht aber nicht aus irgendeiner Mißgunst des obersten Wesens. Irenäus berichtet schon in I, 2, 2 ausführlicher über diesen Zug im gnostischen System: Die Sophia wurde von leidenschaftlichem Verlangen nach dem Vater erfaßt und wollte seine Größe erfassen (*katalambanein*). Aber der Vater ist unaufspürbar; daher wäre die Sophia, von Liebe immer weiter vorangetrieben, schließlich verschlungen und in die Grundsubstanz aufgelöst worden, wenn sie nicht auf die befestigende und bewahrende Kraft, nämlich den Horos (die Grenze), gestoßen wäre, die ihr klar macht, daß der Vater unerfaßbar ist. Selbst in diesem gnostischen System ist also deutlich, daß der Vater die Erfassungsversuche untergeordneter Wesen zu deren eigenem Heil abweisen läßt. Etwas derartiges, daß der Sohn etwa sich im Vater auflösen könnte, findet sich aber bei Origenes an keiner Stelle.

Origenes würde der Plural dann also die Erkenntnisbemühungen des untergeordneten Wesens bedeuten. Aber abgesehen davon, daß auch nach der Übersetzung von C. Blanc die griechische Konstruktion nicht ganz überzeugt, erscheint es nicht ausgeschlossen, von Erkenntnissen des ungezeugten Gottes im Plural zu reden. Im Zusammenhang spricht Origenes ja von allen Dingen, die der Vater erkennt, und bezeichnet die Erkenntnis des Sohnes als gleich ausgedehnt; der gewissermaßen quantifizierende Blickwinkel ist ihm von denen aufgedrängt worden, die zwischen der Erkenntnis des Vaters und der Erkenntnis des Sohnes einen quantitativen Unterschied machen. Der Sohn vermag sich den Erkenntnisgegenständen des ungezeugten Gottes aber in vollem Umfang anzugleichen.

C. Blanc rechnet denn auch selbst damit, daß Origenes dem Sohn die Erkenntnis aller Dinge zuschreibt, die auch der Vater erkennt (Sources Chrétiennes 120, S. 153, Anm. 3), mit der einen Ausnahme, nämlich den Vater selbst. Sie verweist dafür auf einen sehr viel später verfaßten Abschnitt des Johanneskommentars, nämlich XXXII, 28, 350: „Ich frage aber, ob es möglich ist, daß Gott verherrlicht wird über das Verherrlichtwerden im Sohn hinaus . . . wenn er in der Rundumsicht auf sich selbst sich befindet und sich über die Erkenntnis seiner selbst und die Schau (theoria) seiner selbst, die größer ist als die Schau im Sohn . . . in einem unaussprechlichen Wohlgefallen und unaussprechlicher Heiterkeit und Freude freut“. Es handelt sich um eine Auslegung von Joh 13, 31: „Jetzt wurde der Menschensohn verherrlicht, und Gott wurde in ihm verherrlicht.“ Man könnte zunächst ja darauf hinweisen, daß die Herrlichkeit, die Gott in sich selber hat, größer ist als die Verherrlichung, die ihm in der (Heils)geschichte erwiesen wird; aber Origenes scheint nicht diese Geschichte der Ewigkeit, den inkarnierten Sohn dem Vater gegenüberzustellen, sondern überzeitlich an das innertrinitarische Verhältnis des Sohnes zum Vater zu denken. Er bleibt dabei seinen Grundüberzeugungen treu, daß der Sohn nicht nur vom Vater her ist, sondern ihm auch untergeordnet ist, nicht nur im Gehorsam, sondern in seinem Sein. Die Herrlichkeit des Vaters in sich selbst ist aber nicht einfach ein Widerschein des Seins, sie liegt auf der Ebene des Bewußtseins, ist also Folge des Erkennens. Weil der Sohn den Vater offenbar nur in geringerem Maße schaut, als der Vater sich selbst schaut, deshalb ist die Herrlichkeit des Vaters in sich selbst größer als seine Herrlichkeit im Sohn. Dabei wird man nicht quantitativ denken dürfen; solcher Gedanke läßt sich auch nicht einfach als vornizänischer Subordinationismus abtun. Auch konsequent nachnizänische Trinitätstheologie muß daran festhalten, daß der Sohn sich in seinem ganzen Sein, seinem ganzen Erkennen und also auch seiner ganzen Herrlichkeit dem Vater verdankt, dieser also vor ihm den Vorrang hat.

Daß das göttliche Erkennen nicht nur sozusagen nachträglich zum göttlichen Sein hinzukommt, sondern dieses und auch das innergöttliche personale Sein mitkonstituiert, macht Origenes schon in einem früheren Text des Johanneskommentars (II, 2, 18) deutlich, wo er Joh 1, 1b und c „Und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott“ auslegt. Während der Logos die „Selbstwahrheit“ (JohCom VI, 6, 38) oder auch die „Selbstkraft“ (autodynamis, ebd. I, 33, 241) genannt werden kann, ist Gott der Vater, der „Selbstgott“; alle Wesen, die in irgendeiner Weise als Gott oder göttlich bezeichnet werden (z. B. in Ps 49, 1), haben dies aus Teilhabe am Selbstgott; dies gilt ebenso, wenn auch in überragender Weise vom Sohn: „Wahrer Gott also ist Gott, die aber nach ihm



gestalteten Götter sind wie Bilder des Originals (Prototyp); wiederum aber ist Urbild (Archetyp) der vielen Bilder der Logos bei Gott, welcher am Anfang war und dadurch immer Gott bleibt, daß er bei Gott ist und dies nicht besäße, wenn er nicht bei Gott wäre, und nicht Gott bliebe, wenn er nicht verbliebe bei der unablässigen Schau (théa) der Tiefe des Vaters“ (JohCom II, 2, 18). Es macht im Deutschen Schwierigkeiten, zwischen Prototyp und Archétyp zu unterscheiden; auch im Griechischen ist kaum ein Unterschied wahrzunehmen. Für Origenes ist also auch der Sohn Bild, weil er vom Vater abkünftig ist, aber in ganz anderer Weise als die übrigen Bilder; diese geben eigentlich nicht der Vater selbst, den Selbstgott, sondern den Sohn, das Urbild, wieder. Der Sohn, der Logos seinerseits, ist entsprechend dem Johannesprolog, in welchem ja nichts über den Ursprung des Logos gesagt wird, für Origenes, der sich immer ganz auf die Perspektive des kommentierten Textes einstellt, deswegen Gott, weil er bei Gott oder vielleicht besser: auf Gott hin (pros) ist. Das Von-Gott-her-Sein des Logos, das an anderer Stelle so bedeutsam ist, wird hier nicht bestritten, sondern einfach vorausgesetzt; hier wird das Gottsein des Sohnes durch sein Auf-Gott-hin-Sein begründet und dieses aktiv, nämlich im Sinne von Erkenntnis verstanden. So ergänzt sich der Gedanke des Origenes selbst: Die Göttlichkeit des Sohnes erklärt sich nicht nur aus seiner Herkunft, sondern auch durch seine ihr entsprechende Rückwendung zum Vater. Hier wird also nicht von einem sozusagen beliebigen Betrachten Gottes gesprochen, sondern das Gottsein des Sohnes gründet sich auf seine auf den Vater gerichtete Schau, so wie es andererseits auch der Grund ist.

## Folgerungen

Natürlich ist die Trinitätstheologie des Origenes vornizänisch und einer deutlichen Unterordnung des Sohnes unter den Vater nicht nur verdächtig. Es ist aber doch wohl zu fragen, ob die nizänische Wesensgleichheit von Vater und Sohn so verstanden werden muß, daß jetzt nur noch das gesehen wird, worin der Sohn dem Vater gleich ist. Daß diese Seite des Gottesbildes vor allem in der Auseinandersetzung mit den Arianern (im Westen wieder im 5. und 6. Jahrhundert) betont wurde, ist verständlich; wenn aber die leoninisch-chalkedonische Christologie im göttlichen Wesen nur noch das Herrscherliche sieht und alles Gehorchen und Ausführen ins Menschliche des Heilands verlagert, dann ist das Glaubensgeheimnis verkürzt und das Christusbild so vereinseitigt, daß ihm die innere Stimmigkeit verlorenzugehen droht. Die johanneischen Aussagen, wonach der Sohn nur sagt, was er vom Vater hört, und nur tut, was er am Vater sieht, dürfen wohl nicht auf das menschliche Handeln Christi eingeschränkt werden. Zwar nennt der Hymnus im Philipperbrief (2, 8) erst die Übernahme des Kreuzestodes ausdrücklich Gehorsam, aber die Selbstentäußerung oder Selbstentleerung (die kenosis), die dem in der Wesensgestalt Gottes Existierenden zugeschrieben wird (ebd. Vers 6 f.), gilt als das nachzuahmende Höchstmaß von Demut und von Bedachtsein auf fremdes, nicht auf eigenes Interesse. Und wenn der erste Johannesbrief (4, 9, 10, 14) sagt, daß Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat, daß er ihn als Sühne und als Heiland der Welt gesandt hat, dann muß doch dem, der sich so senden läßt, also dem präexistenten Sohn Gottes, Gehorsam zugeschrieben werden. Dann ist nicht erst der Kreuzestod menschlicher Gehorsam, sondern schon die Fleischwerdung des Wortes (Joh 1, 14) ist göttlicher Gehorsam. Dann gibt es in Gott selbst nicht nur Souveränität, sondern auch ein

Gehorchen, ein volles Ausgerichtetsein auf den Willen des Vaters, welches die Göttlichkeit des Sohnes keineswegs mindert, sondern charakterisiert, ja als eigene Personalität konstituiert. Der Christus ist also nicht zu denken als Gegensatz Einheit von befehlendem göttlichem und gehorchendem menschlichen Wesen (dies wäre eigentlich Nestorianismus), sondern als Entsprechungseinheit, in der das Menschliche die angemessene Offenbarung nicht einer Gottheit gewissermaßen im allgemeinen, sondern der göttlichen Person des vom Vater gezeugten und ganz auf den Vater zurückgewendeten Sohnes ist. Nur so ist wohl Personeneinheit zwischen Gottessohn und Menschensohn denkbar. Wenn dem aber so ist, behalten nicht nur, wie oben schon betont, die christologischen, sondern auch die trinitätstheologischen Aussagen des Origenes ihre Bedeutung; ja, sie werden geradezu notwendig, wenn es ernsthaft darum geht, nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Verkündigung, deren christologisches und trinitätstheologisches Defizit ja mit Händen zu greifen ist, das ganze Christusgeheimnis zur Geltung zu bringen. Sogar für die christliche Lebensgestaltung und auch für christliche Erziehung macht es doch wohl einen Unterschied, ob Gehorsam nur als Eigenschaft des Erniedrigten oder als Kennzeichen des Gottessohnes selbst verstanden wird. Zu solchem (heils-)notwendigen Verständnis könnte Origenes helfen.

## Die Reue über die Sünden

Zunächst soll geprüft werden, ob die „Reue“ ein aktuelles theologisches Problem ist, also ein Problem, das sowohl durch den Stand der theologischen Diskussion als auch durch die kirchliche Bußpraxis gestellt wird.

Es könnte scheinen, als sei die Reue kein aktuelles Problem. Bereits 1954 hat Karl Rahner folgende Auffassung vertreten:

„Es wäre vielleicht gut, wenn man einmal 50 Jahre das Wort Reue vermeiden würde, denn unter Reue versteht man heutzutage nur zu leicht ein Bedauern, ein billiges Wünschen, es wäre anders gewesen, so wie man auch Dinge bedauernd anders wünscht, die man gar nicht ändern kann. Wenn man einmal statt zu sagen: du mußt bereuen, sagen würde: du mußt dein Leben ändern, du mußt zäh und ehrlich an dir arbeiten, deine Gesinnungen, Haltungen, Antriebe selbstverleugnend umzuformen; bedauere nicht deine Taten, sondern desavouiere, wenn du dazu den ehrlichen Mut hast, hart und tatkräftig deine Gesinnung, deine Haltung, aus denen heraus das geschieht, was du angeblich bereust; laß Taten sehen, die zeigen, daß der verborgene Ur- und Wurzelgrund deiner Taten sich geändert hat. Wie kannst du eigentlich dir vorschwindeln, du hättest diese Lieblosigkeit bereut, wenn du – ‚bereust‘, dazu ein Ave betest und im übrigen alles beim alten läßt, anstatt dem Gekränkten wirklich Gutes zu tun? Unterscheidest du den Ärger über die formale Diskrepanz zwischen deinen Taten und deinen offiziellen Maximen, was nur gekränkte Eitelkeit ist, wirklich von der liebenden Hinwendung zu echter, verstehender Bevorzugung des deinen Egoismus schmerzenden Besseren? Oder warum tust du, als bereuest du, wo du nicht wahrhaft dich ändern willst und es vielleicht auch gar nicht kannst, wenigstens jetzt nicht und nicht an *dem* Punkt, den du angeblich bereust<sup>1</sup>?“

Die nachkonziliare Entwicklung der Bußpraxis hat sich der Sache nach ziemlich stark an die Empfehlung Rahners gehalten. So finden sich im „Grundriß des Glaubens“ Aussagen über die Reue nur im Kleindruck und sehr skizzenhaft, stichwortartig.

In der Studienausgabe für „Die Feier der Buße“<sup>2</sup> enthalten die Vorschläge für Bußgottesdienste das Wort Reue fast nicht.

Freilich muß folgendes hinzugefügt werden im Blick auf die genannte Studienausgabe. In der pastoralen Einführung (S. 9 – 29) findet sich auch ein Abschnitt über „Die wesentlichen Akte bei der Feier des Bußsakramentes“. Auf S. 13 ist ein Absatz der Reue gewidmet. Darin wird mit dem Konzil von Trient gesagt, daß unter den Akten des Beichtenden die Reue an erster Stelle stehe<sup>3</sup>. Ferner wird die Definition der Reue, die auf diesem Konzil formuliert worden ist, zitiert. Dann freilich ist es schon ziemlich zu Ende.

<sup>1</sup> GuL 27 (1954) 441; K. RAHNER, Schriften zur Theologie, Bd. 3, Einsiedeln 1956, 236 f.

<sup>2</sup> Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum, Studienausgabe, hrsg. Lit. Institute Salzburg, Trier, Zürich, 1974.

<sup>3</sup> Tridentinum, Doctrina de sacramento poenitentiae, c. 4: DS 1676.

Was noch hinzugefügt wird, betrifft die Buße im allgemeinen<sup>4</sup>. Die Erklärung, die Reue müsse innerlich und echt sein, ist zwar eine Aussage, die auch sonst in der Theologie über die Reue gemacht wird<sup>5</sup>, führt aber in diesem Zusammenhang kaum weiter.

### *I. Inhalt heutiger Belehrung des katholischen Volkes über die Reue*

Werfen wir nun noch einen Blick auf verschiedene Werke, die für die Belehrung des katholischen Volkes von besonderer Bedeutung sind: das „Gotteslob“<sup>6</sup>, ferner Katechismen wie den „Grundriß des Glaubens“<sup>7</sup>, „Botschaft des Glaubens“<sup>8</sup>, ferner den „Holländischen Katechismus“<sup>9</sup>, so ist das Ergebnis folgendes. Die Aussagen über die Reue entsprechen der theologischen Tradition, besonders aber den Aussagen, die das Konzil von Trient in seiner *Doctrina de sacramento paenitentiae*<sup>10</sup> über die Reue, die *contritio*, gemacht hat. Auffallend ist freilich die Unterschiedlichkeit, mit der bestimmte Elemente dieser Tradition genannt, andere Momente übergangen werden. Das dürfte ein Ausdruck von Unsicherheit, ja fast Verlegenheit sein, was denn „heutzutage“ eigentlich über die Reue noch gesagt werden muß. Ein Trend, ausführlichen Darlegungen über die Reue auszuweichen, ist unverkennbar.

Die Reue nach „Gotteslob“, nr. 54, 4

Zunächst weist der Text kurz auf die Gnadenhaftigkeit der Reue hin.

Sodann folgt eine erste inhaltliche Bestimmung, was Reue sei: „Das Nein zur eigenen Sünde.“

Diese Aussage enthält eines der drei tridentinischen Begriffsmomente: Schmerz der Seele, verabscheuende Ablehnung (*detestatio*) der begangenen Sünde, Vorsatz, nicht mehr zu sündigen: die *detestatio*<sup>11</sup>.

Es folgt die Unterscheidung von vollkommener und unvollkommener Reue und ihrer Bedeutung: Gott verzeiht jede Sünde, die wir aus Liebe bereuen. Die unvollkommene Reue, die Reue aus Furcht vor Gottes Strafe, genügt zum würdigen Empfang des Bußsakramentes.

Sodann wird Reue unterschieden von einem Bedauern über die sündige Tat, das sich nur auf weltliche Nachteile bezieht oder bei dem es nur um die eigene Eitelkeit oder um

<sup>4</sup> Vgl. PAULUS VI., Apostolische Konstitution „*Paenitemini*“, 17. Februar 1966: AAS 58 (1966) 179. – Paul VI. handelt von der Buße im allgemeinen.

<sup>5</sup> z. B. L. OTT, *Grundriß der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1978, 508 f.

<sup>6</sup> *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Bistum Trier*, Trier 1975.

<sup>7</sup> *Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk Zielfelder ru*, hrsg. Deutscher Katecheten-Verein, München-Hildesheim 1980.

<sup>8</sup> *Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus*, hrsg. A. BAUR – W. PLÖGER im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen, Donauwörth-Essen 1978.

<sup>9</sup> *Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus*, Freiburg 1969.

<sup>10</sup> *Tridentinum, D. de paenit.*, c. 4 u. can. 5: DS 1676 und 1705.

<sup>11</sup> DS 1676.



die Selbstachtung geht. Reue im theologischen Sinn ist Reue über die Sünden, das heißt böse Taten, insofern sie unser Verhältnis zu Gott betreffen; sie sind „vor Gott“ getan.

Das sind die grundlegenden Aussagen.

Alles Folgende (der zweite Hauptabschnitt) behandelt Schwierigkeiten, die Sünden zu bereuen: „Manchmal fällt es uns schwer, unsere Sünden zu bereuen . . .“

Die Ausführungen enthalten drei Unterabschnitte.

Der erste Unterabschnitt belehrt über die Sünde, und zwar in doppelter Hinsicht.

Erstens in bezug auf Gottes Liebe. Wir sind „undankbar und lieblos“, wenn wir sündigen.

Zweitens in bezug auf uns selber. Mit der sündigen Tat in Zusammenhang steht „die verkehrte Grundhaltung, aus der sie entsteht“.

Die Herausstellung dieses Gesichtspunktes entspricht zum Beispiel der Sicht des heiligen Thomas, der in der Reue in besonderer Weise die Kraft sieht, unsere sündigen Neigungen und Verhärtungen zu „zerreiben“, zermalmen. Sie ist „Zerknirschung“, *contritio*. In neuerer Zeit ist diese Einsicht erneuert worden von Max Scheler und anderen<sup>12</sup>.

Indirekt liegt also in dem Hinweis auf die verkehrte Grundeinstellung eine Ergänzung, was Reue sei. Diese Ergänzung hätte ausdrücklicher erfolgen dürfen.

Im zweiten Unterabschnitt wird der Unterschied zwischen dem (letzten) Ziel und dem „Weg dorthin“ behandelt. Es wird betont, daß wir oft nur den „verkehrten Weg“ wählen, ohne das Ziel selbst aufzugeben. Leider wird nicht erklärt, welche Bedeutung diese Unterscheidung hat. Der Sache nach geht es um das, was den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde begründet: Abwendung vom letzten Ziel, von Gott, ist Todsünde. Läßliche Sünde hat es zu tun mit der Wahl eines Weges, der nicht ordnungsgemäß auf dieses Ziel hin ausgerichtet ist.

Wie die getroffene Unterscheidung mit Schwierigkeiten der Reue zusammenhängen könnte, wird nicht gesagt.

Die Unterscheidung zwischen dem (letzten) Ziel und dem „Weg dorthin“ findet sich schon bei Thomas von Aquin<sup>13</sup>.

Im letzten Unterabschnitt ist schließlich – und hier zum ersten Male – vom Schmerz der Reue die Rede.

Dem Konzil von Trient war wichtig, die Reue als Schmerz zu beschreiben. Es hat diesen in seiner Begriffsbestimmung der Reue an erster Stelle genannt. Die Reue (*contritio*), heißt es da, sei ein Schmerz der Seele . . .<sup>14</sup>. Außerdem hat das Tridentinum der Bestimmung dieses Schmerzes einen eigenen Canon gewidmet. Darin legt es dar, wie

<sup>12</sup> M. SCHELER, Reue und Wiedergeburt, in: Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, 25; A. ESSER, Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhebung ihres Selbstverständnisses, Köln-Olten 1963, 160 ff. – Vgl. auch o. Anm. 1.

<sup>13</sup> THOMAS VON AQUIN, S. th., I, II, 72, 5.

<sup>14</sup> Tridentinum, a. a. O.: DS 1676.

der Reueschmerz sich bilde auf Grund der Erforschung des Gewissens und der inneren verabscheuenden Abwendung von den eigenen Sünden, indem der Sünder mit Betrübniß die Schwere, die Zahl und Häßlichkeit seiner Sünden erwäge, bedenke, daß er den Verlust der ewigen Seligkeit (durch jede Todsünde) und die ewige Verdammnis verdient habe und nun sein Leben bessern will. Der Schmerz, der so entstehe, sei ein „wahrer und heilsamer Schmerz“, der für die Gnade vorbereite. Er mache den Menschen keineswegs selbstgefällig. Er sei nicht erzwungen, sondern freies Wollen<sup>15</sup>.

Was also sagt das „Gotteslob“ über den Reueschmerz, dem das Konzil von Trient eine so große Bedeutung beimißt? Antwort: Im Text kommt es darauf an, zwischen einem fühlbaren Schmerz und einem „Wesentlichen“ der Reue zu unterscheiden. Dieses Wesentliche wird als das Eigentliche, als das, worauf es ankommt, dargestellt. Der Text soll offenbar zum Ausdruck bringen, das Wesentliche der Reue hänge nicht mit einem gewissermaßen sentimental, von der Phantasie unterstützten, gleichsam nur vitalen Gefühl zusammen, sondern mit dem Willen. Es heißt nämlich, das Wesentliche der Reue sei „das Bewußtsein und die Entschiedenheit, mit der wir uns von dem abwenden, was wir als böse erkannt haben“.

Wenn wir mit diesen Aussagen vergleichen, was Thomas von Aquin in seiner Summa theologiae über den Schmerz der Reue geschrieben hat, so stoßen wir auf eine entsprechende Unterscheidung. Thomas erklärt, der Reueschmerz sei größer als jeder andere Schmerz, insofern man ihre wesentliche, nämlich die geistige Seite ins Auge faßt. Um das zu verstehen, müsse man unterscheiden zwischen dem Schmerz, wie er im sinnhaften Gefühl des reumütigen Menschen auftritt – dieser Schmerz sei nicht der größte Schmerz –, und jenem Schmerz, wie er in der geistigen Natur, im Willen des Reumütigen vorliege.

Wie aber kommt dieser Schmerz zustande? Das hängt mit der geistigen begnadeten Liebe zusammen, mit der der Sünder zuvor Gott über alles geliebt hat. Wenn er zuvor mit dem Innersten seines Geistes Gott als das letzte Ziel seines ganzen Lebens erfaßt und ersehnt hat, so muß ihn zutiefst schmerzen, wenn die Sünde ihn von Gott trennt<sup>16</sup>.

Während Thomas zeigen will, wie der Reueschmerz jeden anderen Schmerz übersteigt, will das „Gotteslob“ dartun, daß kein Reue-„Gefühl“ notwendig ist, damit Reue da sei. Nur die „Entschiedenheit“ sei notwendig.

Kritisch muß man sagen, daß die Sorge darum, daß der Beichtende mit seiner Reue nicht in Bedrängnis komme, im Grunde doch den Punkt übergehen und ungeklärt läßt, wieso Reue überhaupt ein Schmerz sei.

Richtig ist schon, daß der Reueschmerz es wesentlich mit dem Willen zu tun hat. Dann muß man aber hinzufügen, was für Thomas selbstverständlich war, uns heute aber fast überrascht, daß der Wille als Sitz der begnadeten Liebe verstanden ist, als das Innerste des Geistes, worin zusammengefaßt ist, was die Bibel entfaltet: Liebe aus ganzem Herzen, aus der ganzen Seele mit allen Kräften und dem ganzen Gemüte.

Zu erwähnen bleibt, daß im folgenden Abschnitt des „Gotteslob“, der vom Vorsatz handelt, mit Recht der „untrennbare“ Zusammenhang zwischen Reue und Vorsatz hervorgehoben wird.

<sup>15</sup> A. a. O., can. 5: DS 1705.

<sup>16</sup> THOMAS, S. th., suppl., 3, 1.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß der Text des „Gotteslob“ Aussagen über die Reue macht, wie sie der Tradition, besonders aber den Aussagen des Konzils von Trient und der Lehre des Thomas von Aquin entsprechen. Daß die traditionelle Bestimmung der Reue im Blick auf die gegenwärtige Situation erneuert worden sei, läßt sich nicht sagen. Nur mit Einschränkungen kann man zugeben, daß die entscheidenden Aussagen der Tradition dargelegt und interpretiert seien. Diese Einschränkungen beziehen sich nicht zuletzt auf die Erklärung, wieso die Reue Schmerz über die Sünden sei.

### „Grundriß des Glaubens“ über die Reue

Im „Sachregister“ ist auf das Thema „Reue“ verwiesen unter den beiden Stichworten „Reue“ und „Reuegebet“. Im ganzen wird auf vier Stellen verwiesen, die nun gemeinsam betrachtet werden sollen: 7. 2; 9. 3; 30. 1; 30. 4.

Zunächst zu 7. 2: „Jesus zeigt auf einen Gott, der vergibt.“ Reue wird beschrieben als „Eingeständnis der eigenen Sünde und entschiedenes Nein zu ihr – vor Gott“.

Drei Momente werden damit genannt: Erstens Eingeständnis der eigenen Sünde. Gemeint sein kann nicht das Bekenntnis der Schuld, das ja von der Reue zu unterscheiden ist. Es geht darum, der eigenen Schuld ins Auge zu sehen, zu ihrer Tatsächlichkeit zu stehen. Zweitens das entschiedene Nein, die detestatio, das verabscheuende Zurückweisen. Drittens „vor Gott“: es geht natürlich nicht um Reue in einem bloß humanistischen oder mitmenschlichen Sinn.

Die ausführlichste Aussage über die Reue findet sich in 30. 1 („Sünde und Buße“) in Kleindruck. Zunächst wird die Reue abgegrenzt von einem bloß humanistischen Verständnis. Sie ist etwas anderes als „moralischer Katzenjammer“, sie ist „vor Gott“ (wie es auch 7. 2 hieß).

Wie die Reue es „mit Gott zu tun habe“, wird vertieft: „Sie ist von Gottes Geist bewirkt.“

Sodann wird dargelegt, was mit der Reue *verbunden* sei: Vertrauen auf Gottes Güte. Eben dieses Vertrauen befähige, der eigenen Schuld ins Gesicht zu schauen (hier wird deutlich erklärt, was in 7. 2 etwas unscharf als „Eingeständnis der eigenen Schuld“ bezeichnet wurde).

Es befähigt ferner, die Schuld als *Sünde* zu erkennen (als Tat vor Gott und gegen seinen Willen) und sich von ihr abzuwenden.

Schließlich ist auch vom Vorsatz die Rede, der mit der Reue verbunden sei. Wichtig ist sicher, daß der Zusammenhang christlicher Reue mit dem Gottvertrauen betont wird. Reue ist kein bloßes Erschrecken über die Schuld, sondern schon wieder beginnende Liebe, ein neues demütig behutsames Sich-Hinwenden zu Gott.

Reue-*Gebet* wird in 9. 3 recht abstrakt als Bitte um Vergebung bezeichnet. In 30. 4 wird hinzugefügt, das Reuegebet spreche den Willen zur Umkehr und zum Neuanfang aus. Es wecke Vertrauen auf Gottes Vergebung.

Ferner wird erklärt, wie wertvoll es sei, den Stolz zu überwinden und einen anderen um Verzeihung zu bitten. So könne man nicht nur vom Mitmenschen, sondern auch von Gott Vergebung erlangen.

Zusammenfassend sind folgende Momente der Reue zu nennen, die im „Grundriß des Glaubens“ erwähnt oder entfaltet werden.

Erstens wird die Reue abgegrenzt von einem bloß humanistisch gemeinten Bedauern über die eigene Tat. Sie bezieht sich auf unser Verhältnis zu Gott. Zweitens. Reue bedeutet, der eigenen Schuld ins Gesicht sehen, den Stolz beugen, sich von der Schuld abwenden. Drittens. Schließlich wird auf die Notwendigkeit des Vorsatzes und besonders auf das Gottvertrauen verwiesen.

Die Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Reue findet kein Interesse. Daß die Reue der entscheidende Teil der Buße sei, wird nicht dargelegt.

### *„Botschaft des Glaubens“ über die Reue*

In Merksätzen betont dieser Katechismus erstens die Notwendigkeit der Reue beim Empfang des Bußsakramentes (ohne Reue sei keine Vergebung möglich), zweitens betont er die Bedeutung der Reue aus Liebe zu Gott (Gott verzeiht jede Sünde, die ein Mensch aus Liebe zu ihm bereut).

Im Unterschied zum „Grundriß des Glaubens“ entfaltet die „Botschaft des Glaubens“, welche verschiedenen Arten der Reue es gibt. Zunächst ist von Bedauern der Tat die Rede, das auf den eigenen Nutzen und Schaden schaut. Dies sei eigensüchtige Reue. Eine höhere Stufe sei das schmerzliche Bewußtsein, Mitmenschen enttäuscht zu haben. Schließlich wird genannt das Bewußtsein, Gott enttäuscht zu haben. Der Christ denke an die Liebe Gottes zu ihm, an das Leiden Christi, auch an das göttliche Gericht.

Die unvollkommene Reue, das heißt die Furcht vor Strafe, wird der vollkommenen Reue, der Reue aus Liebe zu Gott, gegenübergestellt. Es wird darauf hingewiesen, daß Liebesreue den Vorsatz einschließe, bei nächster Gelegenheit zu beichten.

Es folgt ein Reuegebet, das einsetzt mit dem Eingeständnis des eigenen Versagens und dann an die Wohltaten Gottes, besonders auch an das Leiden Christi erinnert. Die Darlegungen schließen mit der Gegenüberstellung von Vorsatz und Reue.

Zusammenfassung. Im ersten Teil ist wertvoll die Hinführung zum Verständnis des schmerzlichen Bewußtseins, Gott enttäuscht zu haben (auf dem Weg von egoistischem Bedauern über den edleren Schmerz, andere enttäuscht zu haben). Der zweite Teil stellt Aussagen der Tradition zusammen.

Der „Holländische Katechismus“ macht folgende Aussagen über die Reue. Zunächst erklärt er, der „ganze Ritus“ der Lossprechung sei sinnlos für den, der keine Reue hat. Die Reue ist also wesentliches Moment des Bußsakramentes. Der Ausdruck Reue wird sodann erklärt als Wille, innerlich umzukehren (vgl. das wesentliche Moment der contritio, die Zerknirschung, Zermahlung der bösen Ausrichtung des Herzens!). Sodann wird die Reue (wie im „Grundriß des Glaubens“) von „moralischem Katzenjammer, Angst, Ärger oder Bitterkeit“ unterschieden, ja auch von dem (bloß ethisch zu wertenden) Bewußtsein, etwas falsch gemacht zu haben. Vielmehr sei Reue die Einsicht, etwas von Gottes Liebe verletzt zu haben. Verglichen wird das damit, daß jemand einen Menschen verletzt habe, den er liebt. Bei der Reue geht es um unseren Glauben und um unser liebendes Verhältnis zu Gott, um unser Vertrauen auf die göttliche Barmherzig-



keit. Denn Sünde, so heißt es in anderem Zusammenhang, sei zutiefst zu verstehen als Verletzung einer „persönlichen Liebe, der menschlichen und der göttlichen Liebe“<sup>17</sup>.

Wichtig ist an diesen Aussagen, daß hier die Reue ganz grundsätzlich und nachdrücklich (und unabhängig von der Unterscheidung zwischen unvollkommener und vollkommener Reue) im Zusammenhang gesehen wird mit Glaube, Vertrauen und Liebe.

Sodann ist von der Echtheit der Reue die Rede und vom Wachsen der Reue. Der Abschnitt schließt mit einer Wiedergabe der biblischen Perikope der Begegnung Jesu mit der Sünderin Lk 7, 36 – 50.

Der Wert der Darlegungen liegt vornehmlich in der Betonung des Zusammenhanges von Liebe, Vertrauen und Reue. Die angehängte biblische Perikope vertieft diese Betrachtung – freilich nur im allgemeinen, ohne Entfaltung, die über den Text hinausgehen würde.

Sicher ist die genannte Akzentsetzung des Holländischen Katechismus eine gute Sache. Andererseits bleibt seine Formulierung arg andeutend. Wenn es heißt, die Reue sei „Einsicht, etwas von Gottes Liebe verletzt zu haben“, so ist zu fragen, wieso das Reden von „Einsicht“ weiterführe als das Reden der Tradition von dem „Schmerz“ der Reue<sup>18</sup>.

## Resultat

Der Vergleich zwischen dem Gesangbuch „Gotteslob“ und den Katechismen „Botschaft des Glaubens“, „Grundriß des Glaubens“, „Holländischer Katechismus“ könnte durch weitere Vergleiche vermehrt werden. Das Ergebnis würde sich kaum wesentlich ändern.

Es lautet:

1. Die Aussagen der genannten Werke über die Reue unterscheiden sich erheblich darin, wie ausführlich oder nicht ausführlich, das heißt nebensächlich, sie unser Thema behandeln. Unterschiedlich ist auch die Auswahl der dargestellten Momente am Phänomen „Reue“. Bald geht es um das Moment der Entschiedenheit, bald um die verschiedenen Arten der Reue, bald um die Verbindung mit dem Vertrauen, mit Glaube und Liebe, bald um die Betrachtung der göttlichen Gnade.

Nur wird zaghaft gesagt, daß die Reue unter den Akten des Beichtenden (und Büßenden!) an erster Stelle steht. Manchmal scheint es, als spreche man fast ungenau von Reue.

2. Im Grunde geht keine der Darlegungen des Themas über die Tradition, etwa im Sinne des Thomas von Aquin und des Konzils von Trient hinaus.

<sup>17</sup> Holländischer Katechismus, 499.

<sup>18</sup> Den Zusammenhang von Reueschmerz und Liebe betont z. B. THOMAS VON AQUIN, S. th., suppl., 3, 1, ad 4. Daß sowohl Einsicht als Schmerz zur Reue gehören, zeigt er suppl., 2, 6.

## II. Zu Karl Rahners Kritik an der Lehre von der Reue

Die forschenden Aussagen Rahners, man möge doch vorläufig überhaupt einmal das Wort Reue vermeiden, ordnen sich der Sache nach dem allgemeinen Bild nicht nur sozusagen als Tendaussage ein, sondern auch in folgender inhaltlicher Hinsicht.

Man darf bei ihm nicht überhören, daß er zwar das alltäglich oberflächliche Verständnis von Reue kritisiert: Das deutsche Wort „Reue“ ist nach seiner Auffassung so sehr ins Untheologische, Uneigentliche abgesunken, daß es nicht mehr weiterhelfe . . . Was Rahner dann empfiehlt, ist sicher weit eher Vollzug von Buße als Reue in dem gebrandmarkten Sinn des Selbstbedauerns. Ja mehr noch. Im Grunde ersetzt er den verflachten Reuebegriff durch Darlegung wesentlicher Momente dessen, was im Sinn der theologischen Tradition Reue ist: *contritio*, in etwa auch *attritio*. „*Contritio*“ ist dem Wortsinn nach – und auch im Sinn der Tradition – wesentlich das, wovon Rahner redet: zähes und ehrliches Bemühen um Änderung der Gesinnung, besonders des „Ur- und Wurzelgrundes“<sup>19</sup> der Sünden. *Contritio* ist wörtlich Zerreibung, Zerknirschung.

Wenn wir bei klirrender Kälte über den Schnee gehen, dann knirscht er. Unsere Schuhe zerreiben ihn. Das Knirschen ist das Geräusch solchen Zermahlens, Zerreibens. Bei der Zerknirschung wird etwas zerrieben, zermahlen.

Was wird zerrieben? Unmöglich das Faktum der Sünde. Zerrieben werden kann nur die sündige, fehlerhafte Herzensrichtung.

Thomas von Aquin spricht von der Härte des Stolzes und Eigensinns, die zerrieben werden muß. Der Unterschied zwischen *attritio* und *contritio* besteht (abgesehen von anderen Unterschieden) darin, daß die *attritio* sozusagen erst ein grobes Zerschlagen der Herzenshärte sei, während die *contritio* diese mit Hilfe der Gnade dann ganz und gar zu zermahlen sucht<sup>20</sup>.

Man könnte also in gewisser Weise sagen, Rahner empfehle den Verzicht auf das deutsche Wort Reue, um dann um so deutlicher von der *contritio*, der Zerknirschung zu reden.

Freilich hat die Sache einen Haken.

Das Moment des Zermahlens ist zwar ein wesentliches Moment der Reue. Es zeigt uns in besonderer Weise, wie die Reue (und mit ihr die Buße) ein dauernder Prozeß sein muß, ja daß sie unser ganzes Leben begleiten muß<sup>21</sup>, daß sie durch die Lossprechung in der Beichte nicht überflüssig wird, vielmehr durch die Beichte zu begnadeter Zerknirschung und somit gestärkt und vertieft wird<sup>22</sup>. Aber Zermahlen, Änderung der sündigen Gesinnung ist für sich allein keine volle Wesensbeschreibung der Reue.

<sup>19</sup> RAHNER, a. a. O.

<sup>20</sup> THOMAS, S. th., suppl., 1, 2, ad 2 u. suppl., 2.

<sup>21</sup> Tridentinum, Doctrina de sacramento extremæ unctionis, prooemium: DS 1694.

<sup>22</sup> THOMAS, S. th., suppl., 2, 3 u. 4, 1.

Besonders muß noch vom Schmerz der Reue gesprochen werden. Der Reueschmerz ist zwar zum Teil eben der Schmerz, den die Änderung der eigenen bösen Lebensrichtung kostet. Das Zermahlen der Herzenshärte gelingt nur unter Schmerzen. Aber diese Erklärung allein befriedigt nicht ganz.

So ergibt sich, daß Rahner auch darin dem modernen Trend gemäß schreibt, daß er zwar die Tradition zu Worte kommen läßt, aber aus ihren Aussagen Momente herausnimmt und andere Momente übergeht.

Der moderne Trend ist eklektisch, insofern ohne klaren Leitgedanken, selber unsicher in der Auswahl der Momente.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang das von dem Psychologen Albert Görres und von Karl Rahner je zur Hälfte geschriebene und 1982 herausgebrachte Werk über das Böse<sup>23</sup>.

Rahner hat in seine Darlegungen einen kurzen Abschnitt über die Reue eingefügt: „Reue als Selbstdistanzierung des sündigen Menschen<sup>24</sup>.“ Er zitiert (etwas unvollständig, aber doch das Wichtigste enthaltend) die Definition von Trient, und zwar gerade die Aussage über die Reue als Schmerz (während er die anderen beiden Aussagen: Abscheu vor der Sünde, Hinwendung zum guten Vorsatz, zunächst beiseite läßt). Er gibt zu, daß diese Beschreibung als „durchaus richtig“ anerkannt werden könne. Freilich sei nicht leicht deutlich zu machen, was denn mit dem Schmerz näherhin gemeint sei.

Auf die in der Definition übergangenen Momente weist er zusammenfassend hin. Abschließend erklärt er: „Reue ist offenbar doch eine Distanzierung des Menschen von sich selbst als Sünder und darum nicht so leicht zu verstehen, wie es die übliche Definition der Reue vorauszusetzen scheint.“

Hier wird zweierlei gesagt. Reue ist Distanzierung des Menschen von sich selbst als Sünder (das dürfte im wesentlichen mit dem zusammengehen, was Trient den Abscheu vor der Sünde nennt). Sodann: Reue ist „nicht so leicht zu verstehen, wie es die übliche Definition vorauszusetzen scheint“. Dann wird man gut daran tun, nicht darüber zu schweigen, sondern darüber zu reden.

Franz Diekamp bespricht in seiner Dogmatik die nun schon öfter genannte tridentinische Definition der Reue: „Die Reue ist ein Schmerz der Seele und ein Abscheu über die begangenen Sünden, mit dem Vorsatz, nicht mehr zu sündigen<sup>25</sup>.“ In dieser Definition sind drei Momente enthalten: erstens der Schmerz der Seele, zweitens der Abscheu über die begangenen Sünden, drittens der Vorsatz, nicht mehr zu sündigen. Diekamp fragt nun, welches dieser Momente den Wesenskern der Reue beinhalte. Er antwortet: „Der Schmerz dürfte das eigentliche Wesen der Reue ausmachen, während

<sup>23</sup> A. GÖRRES – K. RAHNER, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum, Freiburg 1982.

<sup>24</sup> A. a. O., 221.

<sup>25</sup> FR. DIEKAMP, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Bd. 3, Münster 1937, 251 f.

Abscheu und Vorsatz zur Vollständigkeit der Reue gehören<sup>26</sup>.“ Wir wollen diese Aussage jetzt nicht überprüfen. Nur auf eines sei aufmerksam gemacht. Gerade darin zeigt sich doch eine erhebliche Verlegenheit, die Eigenart dieses Schmerzes psychologisch zu verdeutlichen. Einig ist man sich nur in der – negativen – Abgrenzung dieses Schmerzes von einem „Gefühl“<sup>27</sup>. Dabei ist Gefühl offenbar verstanden im Unterschied zu Verstand und Willen, als etwas Sentimentalisches, im Sinne des Gefühlvollen, Unreflektierten, mit Phantasie und Empfindung Verwandten. –

An der Situation ist nicht nur unbefriedigend die Halbherzigkeit, mit der die traditionellen Aussagen über die Reue vorgetragen werden, sondern noch etwas ganz anderes. Es ist ja keineswegs so, als ob nur wir Katholiken uns für das Phänomen der Reue interessieren würden. Vielmehr gibt es eine inzwischen jahrhundertealte philosophische Auseinandersetzung mit dem Problem der Reue<sup>28</sup>, und auch in der modernen Psychologie interessiert man sich dafür. Daß dieses Interesse negativ kritischer Art ist, ändert nichts an seinem Faktum. Die grundsätzliche Frage, die sich hier stellt, ist nicht vor allem, wie man die Angriffe auf die Lehre von der Reue zurückweisen könne, sondern doch auch und sogar hauptsächlich, ob ein Gespräch mit diesen kritischen Auffassungen möglich ist und ob sich auf diese Weise die Lehre von der Reue deutlicher der heutigen geistigen Situation anpassen läßt und ob sie vertieft werden kann.

Im folgenden soll nun dieses Gespräch an *einem* Punkte versucht werden: als Gespräch zwischen dem traditionellen Standpunkt (im Sinn des Konzils von Trient und der Summa theologiae des heiligen Thomas) und der Psychoanalyse Sigmund Freuds. Das hat dann zwar erst den Wert eines Beispiels, betrifft aber immerhin die als drängend erwiesene Frage, was psychologisch unter Reueschmerz zu verstehen sei.

### *III. Ein Gespräch zwischen der Tradition und Sigmund Freud über die Psychologie der Reue<sup>29</sup> und besonders über den Reueschmerz*

Vorauszuschicken ist den Darlegungen Freuds über die Reue, daß er in einer eigenartig ungenauen Weise Reue und Schuldgefühl gleichzusetzen scheint. Reue liege vor, „wenn man ein Schuldgefühl hat, nachdem und weil man etwas verbrochen hat“<sup>30</sup>. Diese Aussage ist zu verstehen als Abgrenzung gegen Schuldgefühl, *ohne* daß man „etwas verbrochen hat“. Trotz solcher Unklarheit – für die Ohren des Theologen – gelingen Freud scharfe Differenzierungen.

Er beschreibt den Charakter von Schuldbewußtsein (und damit von „Reue“), indem er nach dessen Ursprüngen fragt, und zwar nach subjektiven Ursprüngen. Er legt dar, daß hier vor allem zweierlei Angst zu nennen sei: die Angst vor äußerer Autorität, die Vergehen gegen ihren Willen bestraft – vor allem durch Liebesverlust – und die Angst

<sup>26</sup> A. a. O., 252.

<sup>27</sup> Gotteslob, a. a. O.

<sup>28</sup> ESSER, a. a. O., 39 f.

<sup>29</sup> S. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur: Ges. Werke, Bd. 14, Frankfurt <sup>3</sup>1972, 419 – 506 (besonders 482 ff.).

<sup>30</sup> A. a. O., 491.



vor der nach innen projizierten Autorität, dem sogenannten „Über-Ich“, dessen Forderungen identisch mit den Gewissensforderungen seien<sup>31</sup>. Letzten Endes faßt Freud das Schuldbewußtsein auf als das Ganze solcher Ängste<sup>32</sup>.

Bedeutsam ist nun für das Verständnis der Schuldangst, daß sie nicht einfach der Schwere des begangenen Vergehens entspricht und insbesondere nicht entsprechend der Bosheit verborgener Gesinnungen und Absichten zu- und abnimmt – im Gegenteil um so eher den Menschen überfällt, je mehr er sich um Tugend bemüht und vom Laster fernzuhalten sucht, je mehr er „Triebverzicht“ leistet<sup>33</sup>.

Freud macht sich selbst den Einwand, „das strengere und wachsamere Gewissen sei eben der ihn kennzeichnende Zug des sittlichen Menschen, und wenn die Heiligen sich für Sünder ausgeben, so täten sie es nicht mit Unrecht unter Berufung auf die Versuchungen zur Triebbefriedigung, denen sie in besonders hohem Maße ausgesetzt sind, da Versuchungen bekanntlich durch beständige Versagungen nur wachsen, während sie bei gelegentlicher Befriedigung wenigstens zeitweilig nachlassen“<sup>34</sup>.

Freud ist überzeugt, daß eine solche Erklärung nicht auf den Grund des Phänomens dringt. Vielmehr verhalte es sich so, daß der Verzicht auf Aggression gegen Autorität die Strenge des Über-Ichs verschärfe. Hierbei wirke sich übrigens ein „phylogenetisches Vorbild“, das heißt ein Verhaltensmuster früher Vorfahren aus. Das bestimmende Moment sei dabei die Furcht vor schrecklicher Vater-Autorität und damit im Zusammenhang verdrängte Aggressionslust. Diese ihrerseits rufe die Angst vor dem „Über-Ich“ hervor.

Es geht hier nicht darum, diese Zusammenhänge in sich durchsichtig zu machen, sondern darum zu zeigen, was mit dem Satz gemeint ist, daß der Mensch um so mehr von Schuldbewußtsein geplagt sei, je mehr er auf aggressive Triebe verzichtet. Es tritt hervor, daß das Schuldbewußtsein (das in sich Angst sei) nicht an einem objektiven Maß der Schuld orientiert sei, auch nicht an dem (subjektiven) Versuch, das (objektive) Maß der Schuld zu erfassen, sondern von Mechanismen abhängt, die sich im Leben der Menschheit und im Leben des einzelnen von Kindheit an zwischen diesem und seinen Eltern oder anderen Autoritäten ausbilden, sobald Triebverzicht verlangt wird, das heißt das Maß der Schuldangst sei nicht hauptsächlich durch das Maß der begangenen Schuld bestimmt, es sei irrational (und insofern panische Angst).

Natürlich kann man Freud entgegenhalten, daß es ja doch auch gesund entwickeltes Schuldbewußtsein und -gefühl gibt, das heißt ein solches, das im wesentlichen zutreffend auf die Schwere der begangenen Tat antwortet. Es gibt nicht nur die Alternative: subjektiv irrational begründetes Schuldgefühl – gar kein Schuldgefühl, sondern eben auch das Schuldgefühl, das an der Schwere der Tat selber orientiert ist.

Wir wollen jedoch versuchen, Freud und die Tradition sozusagen ins Gespräch miteinander zu bringen, und wollen sehen, nicht so sehr, ob Freud im Unrecht ist, als

---

<sup>31</sup> A. a. O., 486.

<sup>32</sup> A. a. O., 495.

<sup>33</sup> A. a. O., 485.

<sup>34</sup> Ebd.

vielmehr, ob er uns helfen kann, gewisse Aussagen der Tradition psychologischer zu verstehen, insbesondere, besser zu begreifen, was mit dem Schmerz der Reue gemeint ist.

Die Brücke zwischen beiden Auffassungen bildet das Moment der Furcht. Bei Freud spielt es eine große Rolle in der Beschreibung des Schuldgefühls, das er so wenig vom Gefühl der Reue abgrenzt. In der Lehre des Tridentinums dient es der Abgrenzung der unvollkommenen Reue gegen die vollkommene Reue. Die unvollkommene Reue ist Furcht vor der göttlichen Strafe. Die vollkommene Reue wird durchpult von der Liebe zu Gott.

Auf den ersten Blick könnte scheinen, als würde bei Freud dieser Unterschied verwischt. Denn bei ihm ist ganz selbstverständlich, daß das „Schuldgefühl“ mit Ängsten zusammenhängt, die *Liebe* der Autorität, sei es des Vaters, sei es eines transzendenten Ich (des „Über-Ich“) zu verlieren. Der Knecht fürchtet, die liebende Zuneigung seines Herrn zu verlieren, ähnlich wie der Sohn fürchtet, die Liebe des Vaters zu verlieren. Immer steckt im „Schuldgefühl“ (der „Reue“) die Furcht vor Liebesverlust.

Bei Freud geht es darum, das Irrationale an dieser Furcht aufzuweisen: daß das Maß dieser Furcht nicht hauptsächlich bestimmt wird durch die Schwere des Vergehens, sondern durch unterbewußte, längst wirksame Bereitschaft zu solcher Furcht, aus einem eigenartigen Mechanismus heraus. Er sucht zu zeigen, wie wir Menschen solche irrationale Furcht und Reuegefühle loswerden können.

Natürlich wirkt die Lehre Freuds so, daß sie das Bewußtsein vom echten Wert der Reue – nicht nur von unechter Reue! – zersetzen kann. Aber lassen wir uns nicht verwirren. Wir wollten ja die Tradition und Freud ins Gespräch miteinander bringen. Nun, wo dieses Gespräch zu stocken scheint, dürfen wir nicht gleich die Flinte ins Korn werfen. Vielleicht liegt doch eine Doppelwirkung in Freuds Lehre. Vielleicht kann sie auch die Lehre von der Reue klären helfen.

Wir suchen nun nach einem neuen Ansatz. Dieser bietet sich an in einer Aussage des Thomas von Aquin, in der er das Verhältnis von Furcht und Liebe erklärt. Er sagt, die Liebe sei die (materiale) Disposition für die Furcht. Hier nun kommt jedem, der Thomas einigermaßen kennt, sofort in den Sinn, daß er zwischen verschiedenen Arten der Liebe unterscheidet. Etwa der sinnlichen Liebe und der geistigen Liebe: jener Liebe, die auf echter Entscheidung für den anderen aufruht, das ist der Freundschaft, bei der es nicht mehr vor allem um das eigene Ich, sondern um die Liebe selber und um den Geliebten geht. Die Liebe zu Gott, wie sie Jesus fordert, ist solch geistige Liebe, sie ist zugleich Gnade, Gnadengeschenk des Heiligen Geistes, der selber die Liebe ist.

Nun beginnen die Zusammenhänge sich zu klären. Die böse Tat löst Furcht aus, das Band der Liebe zu Gott hin könnte zerschnitten sein, vielleicht auch das Band zur kirchlichen Gemeinschaft, besonders die Möglichkeit, an der eucharistischen *communio* teilzunehmen.

Je nachdem, was für eine Liebe hinter der Furcht steht, ist auch die Furcht vor dem Liebesverlust geartet. Wenn der Mensch egoistisch liebt, wenn er auch Gott gegenüber

nur sich selber sucht, dann fürchtet er den Liebesverlust als Strafe. Die Furcht vor Liebesverlust sackt zur Straffurcht ab. Sie ist knechtische Furcht. Wenn aber der Mensch tiefer liebt und wieder zu lieben beginnt, ja wenn er Gott aus ganzem Herzen und über alles geliebt hat, dann kann ihn sozusagen ein rasender Schmerz überfallen, daß eben diese Liebe durch seine Tat zerschnitten ist und daß er nun befürchten muß, daß Gott sich ganz von ihm abwendet, daß er den Geliebten gekränkt hat, und daß er nun – im Falle der Todsünde – von der eucharistischen *communio* ausgeschlossen ist, ja daß auch die Erreichung seines ewigen Zieles plötzlich ernst gefährdet ist.

Reueschmerz kann ein Gefühl sein, das mit den Mechanismen zusammenhängt, die Freud ermittelt hat. So ist es unklarer Schmerz, besonders Schmerz des Knechtes, der den Verlust der Liebe als Strafe fürchtet.

Je tiefer jedoch die Gottesliebe war, desto mehr geht es ihr auch um die Wahrheit der Schuld, weil es ihr um Gott selber geht. Der Schmerz ist dann geistiger Art, sozusagen ein in der Spitze des Geistes beheimateter Schmerz. –

Wir wollen nun bei dem erzielten Ergebnis noch etwas verweilen und es befestigen und vertiefen.

Die Sache mit dem Schmerz, wieso Reue ein Schmerz sei, ist nun klar. Mit der Furcht, Gott wende sich endgültig ab, entziehe endgültig seine Zuneigung, verbindet sich der Schmerz, selber das Band der Liebe (durch eine Todsünde) zerschnitten zu haben. Wenn das Band einer Liebe zerschnitten wird, ist das *immer* ein großer Schmerz.

Dieser Schmerz kann mehr der egoistischen Liebe und einer egoistischen Leidenschaft entstammen und in diesem Sinne gefühlvoll, ja sentimental sein. Reueschmerz in dem vollen Sinn, wie die Theologie ihn meint, ist aber geistiger Schmerz, der mit der geistigen Liebe, der *caritas*, und der Gnade zusammenhängt.

Zu diesem Schmerz möchte ich noch eine Bemerkung machen. Thomas sagt, dieser Schmerz übersteige jeden anderen Schmerz, weil es um die Liebe aus all unseren Kräften geht, um die Liebe des letzten und einzigen wahren Lebenszieles und ihre Zerstörung.

Ich möchte die Vermutung äußern, daß diese Aussage ihre volle Erklärung erst findet als Aussage *mystischer Theologie*, also als Ausdruck begnadeter *Gebets-Verbundenheit* mit Gott. Der Schmerz selber ist schon begnadet. Hier sei verwiesen auf eine Äußerung des heiligen *Paul vom Kreuz*, in der er erklärt, wie der Mensch mit dem leidenden Christus verbunden sein kann und dann Schmerz über die Qualen Jesu empfindet. Was an dieser Äußerung für unseren Zusammenhang erhellend ist, betrifft den Zusammenhang von Schmerz und Liebe und den Blick auf das Kreuz, wie er ja dem reumütigen Sünder ansteht.

„Die Liebe ist eine einigende Kraft, sie macht sich die Qualen des Geliebten (des Gekreuzigten) zu eigen. Dieses Feuer dringt bis ins Mark, es verwandelt den Liebenden in den Geliebten. Auf erhabene Weise mischt sich die Liebe mit dem Schmerz und der Schmerz mit der Liebe. Es entsteht eine Verbindung von Liebe und Schmerz, die so eng

ist, daß man die Liebe nicht mehr vom Schmerz und den Schmerz nicht mehr von der Liebe trennen kann. Darum freut sich die liebende Seele in ihrem Schmerz und jubelt in ihrer schmerzenden Liebe<sup>35</sup>.“

Es scheint mir bezeichnend, daß Thomas – wie Paul vom Kreuz – von der Freude spricht, die den alles überragenden Schmerz der Reue begleite<sup>36</sup>. Die Verbindung solcher Gegensätze, ja Paradoxe, ist in der mystischen Theologie durchaus geläufig.

Nun scheint uns zum Ende das Verständnis des Reueschmerzes doch wieder zu entgleiten. Denn – so möchte man sagen – Mystik, das ist etwas für auserwählte Seelen – was soll damit aber das gläubige Volk anfangen? Darauf ist erstens zu antworten, daß Thomas glaubt, daß grundsätzlich jeder Christ in gewisser Weise zu solch innerlichem Gebet berufen sei, das man dann mystisch nennen darf<sup>37</sup>. Mystik ist ja keineswegs hauptsächlich das Gebiet außergewöhnlicher Phänomene. Zweitens und vor allem ist aber zu sagen, daß wir gerade deshalb so viel Klarheit verloren haben, weil wir ewig nach dem Mindesten fragen, das auch noch für einen würdigen Empfang des Bußsakramentes oder überhaupt zur christlichen Buße genügt. Richtiger ist, die Fülle der Wirklichkeit zu betrachten, um dann nach dem Maße der eigenen Kräfte daran Anteil zu erlangen: *Anteil* an der Fülle – darum geht es.

Es ergibt sich, daß durch die Theorie Freuds die Lehre von der Reue geklärt, und vertieft werden kann. Das entspricht aber nicht der Absicht Freuds. Dieser wollte weit eher den Wert der Reue in Frage stellen, den Weg frei machen zum Abbau der von ihm geschilderten Schuldgefühle und Ängste. Er stellt die Dinge ja so dar, als seien die Gewissensbedrängnisse nicht objektiv begründet, als seien sie für die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit nicht förderlich.

Hier rühren wir an einen Punkt, der in der modernen theologischen Bußliteratur nicht immer ausgesprochen wird, aber ein Motiv sein dürfte, warum über die Reue manchmal so schnell hinweggegangen wird.

Jean Paul Sartre hat in seinem Drama „Die Fliegen“<sup>38</sup> aus der Lehre Freuds die Konsequenz gezogen, man müsse zur eigenen Tat, auch zur eigenen Untat stehen. Nur so werde man die lästigen „Fliegen“ des Gewissens los, nur so könne man sich innerlich aufrichten, frei werden.

Es wird hier also die Behauptung aufgestellt, daß Reue nicht nur untauglich sei, den Menschen zu bessern, sondern ihm sogar schweren inneren Schaden zufüge, daß Reue den Menschen im Zustand der Unfreiheit festhalte.

Und wie soll das vor sich gehen? Indem sich der Mensch zu seiner Schuld *bekenne*. Hiermit erweitert sich das Problem der Reue zum Problem des *Sündenbekenntnisses*. Das ist dann ein Thema, das eine eigene Betrachtung verdient.

<sup>35</sup> PAUL VOM KREUZ, aus einem Brief über Christi Vorbild im Leiden: zit. n. Lektionar z. Feier des Stundengebetes, Einsiedeln-Freiburg-Regensburg 1979, I/8, 239 f.

<sup>36</sup> THOMAS, S. th., suppl., 4. 1.

<sup>37</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927, 19 f.

<sup>38</sup> J.-P. SARTRE, *Dramen*, Rowohlt 1949, 1 – 86.



## Personwürde als ethischer Grundwert

Das Bekenntnis, daß jedem Menschen eine Würde eigen ist, die geachtet werden muß, gehört heute zum Grundbestand des politischen Selbstverständnisses der meisten demokratischen Staaten und hat sich dementsprechend in ihren Verfassungen niedergeschlagen. Der Rang, der der Würdegarantie dabei meist zuerkannt ist, wird daran ersichtlich, daß sie an die Spitze der jeweiligen Grundrechtskataloge gestellt ist. Damit soll offensichtlich zum Ausdruck gebracht werden, daß sie als Basisidee oder sogar als Fundamentalnorm für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Staat und dem einzelnen Bürger gilt und alles staatliche Handeln in Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung auf diese Grundlage verpflichtet wird. In der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“, wie sie die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 verabschiedet hat, wird die Anerkennung der allen Menschen zukommenden Würde sogar „die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“<sup>1</sup> genannt; jüngere Menschenrechtskonventionen folgen ihr in dieser Behauptung.

### I. Zur historischen Berechtigung des theologischen Rekurses auf die Menschenwürde

In der Geschichte der politischen Theorien gehören die Idee von der Würde und die Garantie von sogenannten Menschen- bzw. Grundrechten zusammen, auch wenn sie so kombiniert erstmals 1937 innerhalb einer Verfassung vorkommen (Irland). Gerade der Blick auf dieses Junktim könnte vorab den Einwand provozieren, Theologen und Vertreter der Kirche – zumal der katholischen – sollten mit der Berufung auf Würde und Rechte des Menschen diskreter umgehen. Denn die kirchlichen Äußerungen zu den Menschenrechten waren in nicht allzu ferner Vergangenheit alles andere als freundlich. Ein Dokument der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* von 1974 konstatiert selbstkritisch, „daß die Haltung der Kirche in den letzten zwei Jahrhunderten gegenüber den Menschenrechten nur zu oft durch Zögern, Einsprüche und Vorbehalte gekennzeichnet war. Gelegentlich kam es auf katholischer Seite sogar zu heftigen Reaktionen gegen jede Erklärung der Menschenrechte im Geist des Liberalismus und des Laizismus“<sup>2</sup>. Erinnert sei bloß an das Rundschreiben „*Mirari vos*“ Gregors XVI. von 1832

<sup>1</sup> Text nach: W. HEIDELMEYER (Hg.), *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*, Paderborn 1972, 239–245, hier: 239 (Hervorhebung nicht im Original).

<sup>2</sup> Zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Die Kirche und die Menschenrechte: Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax*, München/Mainz 1976 (= *Entwicklung und Frieden* 5), 8. Noch deutlicher spricht einer der nachfolgenden Sätze hinsichtlich der päpstlichen Stellungnahmen von „Vorsicht und Ablehnung, ja manchmal sogar [. . .] offene[r] Feindschaft und Verurteilung“ (ebd.).

oder an die Enzyklika „Quanta cura“ Pius IX. von 1864, in dem beispielsweise die Ansicht als „irrig“ und „verderblich“ bezeichnet wird, daß „die Freiheit des Gewissens und die Gottesverehrung [. . .] jedes einzelnen Menschen Eigenrecht [seien], das in jedem Staat mit ordentlicher Verfassung gesetzlich umschrieben und gewahrt werden müsse, und [daß] die Bürger [. . .] ein Recht auf jede beliebige Freiheit [hätten], die weder durch kirchliche noch staatliche Hoheit eingeschränkt werden dürfe, sie sollten vielmehr ihre Meinung in Wort und Schrift oder sonstwie öffentlich verkünden und verbreiten können“<sup>3</sup>. Menschenrechte wurden als Errungenschaften von Aufklärungsphilosophie und Französischer Revolution aufgefaßt; infolgedessen war für ihre Ablehnung der kirchenkritische und laizistische Kontext, in dem die Forderung nach Menschenrechten historisch aufgetreten war, sowie die Ablösung der herkömmlichen autoritären Ordnungen wenigstens genauso ausschlaggebend wie die inhaltliche Kritik am individualistischen Gesellschaftskonzept. Die ausdrückliche Anerkennung der Menschenrechte scheint erst eine Frucht des Umbruchs im neueren theologischen Denken zu sein und erfolgte offiziell erstmals 1963 durch die Enzyklika „Pacem in terris“ Johannes XXIII., in der faktisch der Menschenrechtskatalog der Vereinten Nationen übernommen, hinsichtlich der Sozialrechte deutlich akzentuiert und als oberstes Kriterium des politischen und gesellschaftlichen Lebens herausgestellt wurde<sup>4</sup>. Seither sind die Menschenrechte zum festen Bestandteil kirchlicher Soziallehre geworden<sup>5</sup>, was sich leicht an den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils sowie einer Vielzahl gewichtiger kirchlicher Verlautbarungen bis in die jüngste Zeit hinein belegen läßt.

Die kritische Frage, die sich daraus ergibt, könnte lauten: Ist hier nicht lediglich ein Orientierungssystem, das aus der internationalen politischen Grundlagendiskussion gar nicht mehr wegzudenken ist, nach vielen Widerständen endlich anerkannt und noch dazu als christlich ausgegeben worden, wie es in der Frage der Legitimität der Demokratie als Staatsform schon einmal geschehen ist?

<sup>3</sup> PIUS IX., Enzyklika „Quanta cura“ vom 8. 12. 1864, in: ASS 3 (1867/68), 163 ss., zitiert nach: A. F. UTZ/B. V. GALEN (Hg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Bd. I, Aachen 1976, Nrn. II, 26–39, hier: 29. Eine Zusammenstellung päpstlicher Dokumente, die sich kritisch bis ablehnend auf die Menschenrechte beziehen, enthält Anm. 4 zu Teil II des genannten Arbeitspapiers von *Justitia et Pax* (a. a. O. 53). Hinzuzufügen wäre noch der „Quanta cura“ angehängte „Syllabus errorum“ von 1864 sowie – mit Einschränkungen – die Enzykliken „Immortale Dei“ und „Libertas praestantissimum“ Leos XIII. von 1885 bzw. 1888. Zum Kontext vgl. R. AUBERT, Die Religionsfreiheit von „Mirari vos“ bis zum „Syllabus“, in: Conc. 1 (1965), 584–591.

<sup>4</sup> Vgl. vor allem die Nrn. 11–27 und 142–145 (deutscher Text in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, hg. v. Bundesverband der KAB, Kevelaer 1975, 271–320). Freilich hatte bereits Pius XII. während und nach dem Krieg in mehreren wichtigen Ansprachen auf die Menschenrechte zurückgegriffen und damit den Weg geebnet.

<sup>5</sup> S. dazu die Übersicht bei O. HÖFFE, Die Menschenrechte in der Kirche, in: A. HERTZ u. a. (Hg.), Handbuch der Christlichen Ethik, Bd. III, Freiburg/Gütersloh 1982, 236–255, hier: 241–243. 244 ff., sowie das in Anm. 2 genannte Dokument „Die Kirche und die Menschenrechte“, a. a. O. 11–14. Parallele Bemühungen ließen sich für den Ökumenischen Rat der Kirchen sowie für den Reformierten Weltbund berichten. Vgl. dazu: W. HUBER/H. E. TÖDT, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart/Berlin 1977, 45–64.

Ohne jeden Zweifel ist die politische Anerkennung der Menschenrechte nicht ein Verdienst der christlichen Kirchen. Aber es ist historisch genauso wenig falsch, zu behaupten, daß die neuzeitliche Idee der Menschenrechte im gesamten wie die Postulierung einzelner Rechte sich aus christlichem Gedankengut und Ethos speiste<sup>6</sup>. Insbesondere ist auf die beachtliche Tradition zu verweisen, die die Überzeugung von der Würde des Menschen in der Christentumsgeschichte gehabt hat. Erinnert werden muß hier an jene große Linie, die über S. von Pufendorf, die spanische Scholastik, vornehmlich F. de Vitoria, B. de Las Casas und F. Suarez, und die Humanisten Pico della Mirandola und Gianozzo Manetti zurückführt in die mittelalterliche Theologie und in die patristische Literatur<sup>7</sup>. Bei Gregor von Nyssa, Ambrosius von Mailand, Nemesios von Emesa, Johannes Chrysostomos und anderen ist die Würde ein fester anthropologischer Topos. Geschichtlich haben sich in diesem Topos zwei Gedankenstränge vereinigt: Zum einen das von der Stoa auf den Begriff *dignitas* gebrachte Nachdenken darüber, was der Mensch als solcher sei, zum anderen die in der Aussage der Gottesebenbildlichkeit gipfelnde Überzeugung biblischen Glaubens, daß die Welt um des Menschen willen geschaffen und daß Gott in eine Geschichte mit der Menschheit eingetreten sei. Die Fragestellung, unter der sich die Aufnahme und Verschmelzung des stoischen und des biblischen Gedankens nahelegte, war offensichtlich eine doppelte, nämlich:

a) Was zeichnet den Menschen im Gesamt der vorhandenen Dinge und anderen Lebewesen aus? Als Textbeispiel sei aus einem *Sermo* Leos d. Gr. folgender Passus zitiert:

„Raffe dich auf, o Mensch, und erkenne die Würde deiner Natur! Denke daran, daß du geschaffen bist nach dem Ebenbild Gottes, das zwar in Adam entstellt, in Christus aber erneuert wurde! Bediene dich der sichtbaren Geschöpfe, wie man sich ihrer bedienen soll, wie du dir Erde und Meer, Himmel und Luft, Quellen und Flüsse dienstbar machst! Und für alles Schöne und Wunderbare, das ihnen anhaftet, preise und verherrliche ihren Schöpfer! Sei kein Sklave jenen Lichten, das die Freude bildet der Vögel und Schlangen, der Tiere der Wildnis und des Stalles, der Insekten und des Gewürms!“<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Vgl. hierzu etwa: G. OESTREICH, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Berlin <sup>2</sup>1978 (= Hist. Forschungen 1), 13 f. 19–24. 31–46. 57–63; M. BRECHT, *Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche*, in: J. BAUR (Hg.), *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe*, Stuttgart 1977, 39–96; J. STAEDTKE, *Theologische Hintergründe der Menschenrechtserklärungen des 17. Jahrhunderts in England*, in: *Ztschr. f. Relig.- u. Geistesgesch.* 30 (1978), 249–258; Ch. STARK, *Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat*, in: *Juristenzeitung* 36 (1981), 457–464, bes. 459 f.; O. HÖFFE, *Die Menschenrechte in der Kirche*, a. a. O. 239 f.

<sup>7</sup> Einen Überblick über die gesamte Tradition vermittelt R. P. HORSTMANN, *Art. Menschenwürde*, in: *HWPh V*, 1124–1127. Über die patristische und mittelalterliche Tradition informiert sehr gut R. BRUCH, *Die Würde des Menschen in der patristischen und scholastischen Tradition*, in: W. GRUBER/J. LADRIÈRE/N. LESER (Hg.), *Wissen – Glaube – Politik. Festschrift f. P. Asveld*, Graz 1981, 139–154. Für den Humanismus ist aufschlußreich A. AUER, *G. Manetti und Pico della Mirandola: De hominis dignitate*, in: *Vitae et Veritati. Festgabe f. K. Adam*, Düsseldorf 1956, 83–106. Zur spanischen Scholastik (allerdings ohne begriffsgeschichtliche Untersuchung) vgl. J. HÖFNER, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialetik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1947.

<sup>8</sup> *Sermo XXVII*, 6 (PL 54, 220 f.). Deutsche Übersetzung nach BKV 54, 121.

b) Woran kann bzw. soll sich die Gestaltung der Beziehungen zwischen den Menschen über die faktisch bestehenden Formen hinaus (insbesondere also Staat, Regierung und kodifiziertes Recht) orientieren? Als Beispiel hierzu sei eine Stelle aus den „*Institutiones Divinae*“ des Laktanz angeführt:

„Gott, der die Menschen erschafft und belebt, wollte, daß alle gleich seien; er hat alle denselben Lebensbedingungen unterstellt, alle zur Weisheit gezeugt, allen die Unsterblichkeit versprochen; niemand ist von seinen himmlischen Wohltaten ausgeschlossen. Denn wie er allen gleicherweise sein einzigartiges Licht zuteilt, für alle die Quellen fließen läßt, die Nahrung bereitstellt, allen die süße Ruhe des Schlafes gewährt, so schenkte er allen Gleichheit und Würde. Niemand ist bei ihm ein Sklave, niemand ein Herr; wenn er für alle derselbe Vater ist, sind wir mit gleichem Recht alle Freie.“<sup>9</sup>

Der Gedanke der Höherrangigkeit – sei sie nun inhaltlich festgemacht an der Vernunftbegabtheit, an der Unsterblichkeit der Seele, an der mikrokosmischen Vereinigung aller Möglichkeiten oder an die Wahlfreiheit – und die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Menschen – konkretisiert als Zugehörigkeit zu einer überstaatlichen menschlichen Gemeinschaft oder aber als Behauptung der Gleichheit – sind denn auch die beiden Momente, auf die hin sich die ganze Geschichte dieses Topos Menschenwürde schreiben ließe.

## II. Exemplarische Interpretationsansätze heute

Das Wort „Würde“ legt von der heutigen Wortverwendung nahe, daß ihre Behauptung lediglich der Mehrung und Bestärkung des Bewußtseins von Erhabenheit dienen soll, das ihre Protagonisten von sich selbst haben. Der Blick in die politikphilosophische und theologische Tradition ergab freilich, daß das Bekenntnis zur Würde des Menschen gerade nicht in dieser emphatischen Funktion aufgeht, sondern in einem sehr grundsätzlichen und umfassenden Sinne auf das menschliche Handeln und auf dessen gesellschaftliche Organisation zielt. Wenn aber Würde auf dieser Linie zurecht als zentrale anthropologische Kategorie beansprucht wird, muß als nächstes gefragt werden, welches ihre Gehalte sind.

Zieht man unter diesem Gesichtspunkt die gängigen Kommentare zum Grundgesetz zu Rate, das ja bekanntlich die Anerkennung der Würde des Menschen an die Spitze stellt, ohne sie freilich näher zu definieren, so klingen die Auskünfte recht unterschiedlich. Trotz ihrer Verschiedenheit enthalten sie jedoch gemeinsame Elemente, die mir in folgendem Definitionsversuch bei Maunz-Dürig repräsentativ formuliert zu sein scheinen: „Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu gestalten“<sup>10</sup>. Es

<sup>9</sup> Inst. Div. V, 14 (CSEL 19, 446 f.). Deutsche Übersetzung nach BRUCH, Die Würde des Menschen, a. a. O. 144. („Würde“ steht in dieser Übertragung für „virtus“, das jedoch sowohl bei Cicero [vgl. dazu W. DÜRIG, Art. dignitas, in: RAC III, 1024 – 1035, hier besonders 1026 – 1028] wie bei Laktanz im unmittelbaren Kontext [Inst. Div. V, 15 f.] mit dignitas inhaltlich engstens verknüpft ist.)

<sup>10</sup> TH. MAUNZ/G. DÜRIG/R. HERZOG/R. SCHOLZ, Kommentar zum Grundgesetz, München 1978 ff., Art. 1I, Rdnr. 18 (im Original fettgedruckt).



kommt in diesem Satz offensichtlich auf drei Momente an. Das dominierende Moment (in den Wendungen „Geist“, „eigene Entscheidung“, „seiner selbst bewußt“, „befähigt, [...] sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu gestalten“ zum Ausdruck gebracht) besagt die Fähigkeit, daß der einzelne sein Leben in eigener Verantwortung gestalten kann, weil er sein Handeln nach dem bestimmen kann, was er für richtig oder sogar für wahr erkennt. Es ist demnach die Möglichkeit insgesamt gemeint, mit Bewußtsein und Wille zu handeln, das also, was die abendländische Tradition Freiheit nannte. Zweitens wird diese Freiheit zur Eigenschaft „jedes Menschen“ erklärt, was aber nichts anderes bedeutet, als daß die Menschen unter diesem Gesichtspunkt gleich sind. Alle Ungleichheiten, die es zwischen Menschen faktisch gibt (bzgl. Hautfarbe, körperlicher Disposition, geistigen Fähigkeiten, Zugehörigkeit usw.), sind demgegenüber ebenso unmaßgeblich wie der Grad bedeutungslos ist, in dem die Fähigkeit zur Selbstbestimmung empirisch – also durch andere – festgestellt werden kann. Drittens wird dem so verstandenen Menschen ein qualitativer Vorrang vor allen anderen Sachgütern zuerkannt. Dieser Vorrang, der im angeführten Definitionsversuch leicht mißverständlich als ‚Abgehobensein von der unpersönlichen Natur‘ formuliert ist, begegnet meistens in negativer Fassung, etwa indem gesagt wird, die Würde werde immer dann verletzt, wenn ein konkreter Mensch als Objekt, als bloßes Mittel zum Zweck oder als austauschbare Sache behandelt wird<sup>11</sup>. Mit Geistbegabung, Freiheit, Eingebundenheit in Sozialität und mit Einmaligkeit sind gerade jene Merkmale benannt, die die Tradition im Personbegriff zusammengefaßt hat. Dies ist der Grund, weshalb Personwürde und Menschenwürde austauschbare Begriffe sind.

Der vorgestellte Interpretationsansatz sieht also die Würde im Vermögen der sittlichen Selbstbestimmung begründet und leitet daraus einen unbedingten sozialen Achtungsanspruch ab: Die Würde der Person gilt ihm für unantastbar, unverlierbar und unverzichtbar. Im Blick auf den Staat geht es darum, staatliche Herrschaft so zu ordnen, daß dieser Raum sittlicher Selbstbestimmung nicht verletzt, gesichert, gefördert oder sogar überhaupt materiell ermöglicht wird<sup>12</sup>. Kennzeichnend für dieses Würdekonzept ist die Überzeugung, daß der Anspruch auf Achtung, den der Staat rechtlich garantiert, nicht von diesem seinen Bürgern gewährt, sondern lediglich anerkannt wird; als dem Menschen als solchem zukommender Wert eignet die Würde eben allen Menschen (nicht bloß den Bürgern) und verpflichtet sämtliche Gestalten sozialer Beziehung unter Menschen (nicht bloß den Staat). Ihre Geltung ist eben gerade nicht eine bloß politische oder bloß rechtliche, sondern diese sind Ausfluß der moralischen Geltung.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. Rdnr. 28. Als Beispiele derartiger Verletzungen führt derselbe Kommentar u. a. mit Bezug auf andere Gesetzestexte und Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts an: Folter, Sklaverei, Massenaustreibung, Genocid, Erniedrigung, Brandmarkung, Verfolgung, Ächtung, Zwangsarbeit, Terror, Vernichtung sog. lebensunwerten Lebens, Menschenversuche (vgl. Rdnr. 30).

<sup>12</sup> In der Präzisierung der Aufgabe des Staates gegenüber dem einzelnen differieren die unterschiedlichen Grundrechtstheorien erheblich. Vgl. dazu die Typologie der Grundrechtsinterpretationen bei E.-W. BÖCKENFÖRDE, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1976 (= stw 163 ), 221 – 252.

Der herrschenden verfassungsrechtlichen Deutung, die man als *ethische* charakterisieren könnte und die unverkennbar in der Wirkungsgeschichte Kants<sup>13</sup> steht, sei nun eine andersartige gegenübergestellt, nämlich die, die Niklas Luhmann in seinem Buch „Grundrechte als Institution“<sup>14</sup> gegeben hat. Man könnte diese Interpretation im Gegensatz zur ersten als *funktionale* kennzeichnen. Ihr leitender Gesichtspunkt ist nämlich die Frage, welche Funktion die als Grundrecht kodifizierte Menschenwürde in unserer Sozialordnung hat. Die Antwort lautet: Würde bezeichnet – zusammen mit Freiheit – die „Grundbedingungen des Gelingens der Selbstdarstellung eines Menschen als individuelle Persönlichkeit“ im Prozeß der gesellschaftlichen Kommunikation<sup>15</sup>. Die Bezugsgröße, von der her Würde bestimmt wird, ist in dieser Definition die Sozialordnung, deren spezifisch heutige Struktur in der Differenzierung nach unterschiedlichen Funktionen gesehen wird. Diese Differenzierung führe zur Ausbildung verschiedenartiger selbständiger Untersysteme wie etwa Kultur, Institutionen, Wirtschaft, Staat. Der Anreiz für Entstehen und Fortschreiten dieser funktionalen Differenzierung liegt vor allem darin, daß die spezialisierten Untersysteme bei der Lösung der meisten Probleme leistungsfähiger (im Sinne von größerer Wirksamkeit und größerer Rationalität) sind als umfassende oder nur wenig ausdifferenzierte Ordnungssysteme. Der Preis, der dafür sozusagen bezahlt werden muß, ist die entsprechend größere Abhängigkeit der einzelnen von diesen Untersystemen und die sehr viel häufiger vorkommende Notwendigkeit, mit anderen in Kontakt zu treten. Diese Kontakte selbst aber werden im Maße, wie sie zunehmen, in der überwiegenden Mehrzahl zwangsläufig reduziert auf spezifische Rollen und sachliche (weniger: persönliche) Handlungszusammenhänge. Aus der Perspektive des einzelnen betrachtet bedeutet das, daß er in der differenzierten, industriell-bürokratischen Gesellschaftsordnung sein Handeln stets auf mehrere Untersysteme beziehen muß: „Er muß im Wirtschaftssystem mitproduzieren, Kultur überliefern, in zahlreichen unpolitischen öffentlichen Angelegenheiten mitwirken, ein Familienleben führen und dies alles ohne zu zerfallen, ohne von widerstreitenden Verhaltenspflichten zerrissen zu werden. Das kann er [nun aber] nur, wenn er in allen Rollen sich selbst als ein und derselbe darstellen kann. Dazu benötigt er ein eigenes generalisierendes System, eine individuelle Persönlichkeit, welche eine besondere

<sup>13</sup> Kant definiert „Würde“ im Gegensatz zu „Preis“: „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten B 77.) Das einzige, was im Bereich menschlichen Strebens nie durch anderes ersetzt werden kann, nie darin aufgeht, nützlich für etwas zu sein, sondern als es selbst geschätzt zu werden verlangt, ist die Moralität, im Unterschied etwa zu den Neigungen, Bedürfnissen und geschmacklichen Wünschen. Das Prinzip der Moralität ist Kant zufolge die Autonomie, d. h. „nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen“ zu sein (B 73). „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat“ (B 77). Darum muß jeder Mensch in seiner Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung geachtet werden; geschieht dies nicht, so wird er in seiner Würde verletzt. Der oberste Imperativ kann deshalb auch so formuliert werden: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (B 66 f.).

<sup>14</sup> N. LUHMANN, Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie, Berlin 1965 (= Schriften zum Öffentlichen Recht 24), <sup>2</sup>1974.

<sup>15</sup> Ebd. 61; ähnlich: 63. 68. 70.

Rollenkombination in der persönlichen Ausformung verschiedener Rollen als sinnvoller Lebenszusammenhang plausibel machen kann.<sup>16</sup> Individuum ist der Mensch zwar schon als Organismus, aber individuelle, sich ihrer bewußte Persönlichkeit wird daraus erst dadurch, daß er sich als Interaktionspartner selbst darstellt<sup>17</sup>. „Er muß dabei nicht nur mitteilen, was er ist, sondern in dem, was er von sich selbst erkennen läßt, zugleich in Aussicht stellen, daß er die Erfordernisse kommunikativer Kontakte beachten wird, daß er Interesse an Interaktionen hat, daß er sich ihren Normen fügen wird und – was das Wichtigste ist – daß er als Individuum konsequent, erwartbar, zuverlässig auftreten wird<sup>18</sup>“. Diese Selbstdarstellung als Individualität, die in sich konsistent bleibt, ist leicht verletzbar, weil sie stets verlangt, aus der Menge dessen, was alles zu einem gehört, auszuwählen: „In Anwesenheit anderer muß [sich das Individuum] zusammennehmen. [Es] kann nicht jede Körperbewegung vollziehen, nicht jedem Bedürfnis nachgeben. [Es] hat seine Worte abzuwägen und nicht zu viel von sich selbst preiszugeben. Und [es] muß gegen Einsicht schützen, was verborgen bleiben soll.“<sup>19</sup> Das Ergebnis dieser selektiven Leistung, die wie gesagt nur im sozialen Verkehr erbracht werden kann, also die Gewinnung von „Darstellungskonsistenz“<sup>20</sup> oder einfacher: „die gelungene Selbstdarstellung“<sup>21</sup> – das ist nach Luhmann der empirische Gehalt des rechtsdogmatisch als höchste und unantastbare Sinnvorgabe behandelten Symbols „Würde“.

Würde erscheint im Unterschied zum Würdekonzept der herrschenden verfassungsrechtlichen Interpretation als etwas, was „prästiert“<sup>22</sup>, „hergestellt“<sup>23</sup>, „konstituiert“<sup>24</sup>, „geleistet“<sup>25</sup>, „selbst verantwortet“<sup>26</sup> wird. Weil diese funktionale Sichtweise auf die Integrationskraft der funktional differenzierten Sozialordnung abhebt und an der Verschiedenheit des Individuellen interessiert ist, entfällt in diesem Würdekonzept Luhmanns das Postulat der „Gleichheit der Individuen in ihrer höchsten Möglichkeit“<sup>27</sup> (nicht auch die Gleichheit vor dem Gesetz) konsequenterweise. Was endlich die Freiheit anbetrifft, so gilt sie nicht als Gehalt der Würde, sondern als ihr komplementäres Gegenstück: „Freiheit“ beschreibt hiernach den Bereich, innerhalb dessen das Handeln als persönlich zurechenbar dargestellt werden kann. Selbstdarstellung kann nämlich nicht nur durch Entgleisungen und Indiskretion radikal zerstört werden, sondern sie ist auch einfach nicht mehr möglich, wenn das Handeln von „offensichtlichem Zwang“ und von „genau durchgezeichneten sozialen Erwartungen“ determiniert ist<sup>28</sup>.

<sup>16</sup> Ebd. 48.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 61.

<sup>18</sup> Ebd. 61.

<sup>19</sup> Ebd. 67.

<sup>20</sup> Ebd. 63.

<sup>21</sup> Ebd. 68.

<sup>22</sup> Ebd. 63.

<sup>23</sup> Ebd. 68.

<sup>24</sup> Ebd. 68.

<sup>25</sup> Ebd. 68.

<sup>26</sup> Ebd. 73.

<sup>27</sup> Ebd. 49.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 66.

So verstandene Würde und Freiheit liegen im vitalen Interesse der gesamten Sozialordnung, insofern sie eben die Möglichkeitsbedingungen dafür sind, daß die einzelnen überhaupt an mehreren funktional verschiedenen Untersystemen teilnehmen und deren widerspruchsvolle Anforderungen zu einer persönlichen Synthese bringen können. Die Institutionalisierung der dazu benötigten Spielräume innerhalb der Teilsysteme ermöglicht ihrerseits die wechselseitige Beeinflußbarkeit und Anpassungsfähigkeit dieser Teilsysteme und sichert damit letztlich die erreichte funktionale Differenzierung des Gesamtsystems und ihre Leistungsfähigkeit<sup>29</sup>. Die grundrechtliche Garantierung der Menschenwürde ist also nur eines unter mehreren Mitteln, die Differenzierung der Gesellschaftsordnung zu stabilisieren, und nicht so sehr das höchste und stärkste Mittel, um das vorgängig zu aller Gesellschaftsordnung mit unantastbarer Würde ausgestattete Individuum vor dem tendenziell totalitären Zugriff des Staates zu schützen.

### III. Zwischen Unentbehrlichkeit und Begründungsdefizit

Der Frage, ob sich zwischen beiden Auffassungen von Personwürde ein positives Verhältnis herstellen läßt, kann an dieser Stelle nicht nachgegangen werden. Luhmann selbst jedenfalls charakterisiert seine Deutung als „Alternative“<sup>30</sup>, als „Umdeutung“<sup>31</sup> und spricht von einem „polemischen“ Verhältnis<sup>32</sup>. Die Stärke seines Konzepts liegt u. a. darin, daß es sich zum einen auf empirisch verifizierbare Sachverhalte bezieht, und daß es zum anderen schon vom Denkansatz her radikal deutlich macht, daß Person-sein mit kommunikativen Beziehungen zu tun hat, auch wenn es im Blick auf das kritisierte ethische Konzept nicht einschränkungslos richtig ist, „daß die soziale Natur des Menschen [in ihm] erst nachträglich hinzugedacht werden [könne]“<sup>33</sup>. Freilich schiene es äußerst bedenklich, wollte man die ethische Deutung deshalb einfach verabschieden, denn sie enthält wertvolle Elemente, die in der funktionalen Interpretation nicht vorkommen: Es entfällt nämlich der für das Konzept einer als unverfügbar anerkannten Würde der menschlichen Person grundlegende Gedanke der Nichtidentität zwischen sog. Menschenrechten und der faktischen gesellschaftlichen bzw. politischen Ordnung. Es gibt keinen über das Funktionieren des Gesamtsystems hinausgehenden Gesichtspunkt zur Beurteilung eines Systems. Das hat problematische Konsequenzen nach drei Richtungen:

a) *Hinsichtlich des System „innern“* ist kritisch zu fragen, wie dann der Schutz, die Versorgung und die Erhaltung derer begründet werden kann, die Würde im funktio-

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 23 – 25. 35 f., 50 – 52. 53. 71 f. 79 f. Grundrechte insgesamt dienen nach dieser Sicht der „Erhaltung der die Gesamtordnung konstituierenden Differenzierung gegenüber Gefährdungen, die aus den Systemtrennungen und den damit verbundenen wechselseitigen Abhängigkeiten entstehen“ (71 f.).

<sup>30</sup> Ebd. 9.

<sup>31</sup> Ebd. 25; vgl. 66.

<sup>32</sup> Ebd. 81 (freilich in abschwächender Formulierung). Vgl. die generellen Bemerkungen ebd. 7 – 13. 23. 36. 60. 68. 70. 80 f.

<sup>33</sup> Ebd. 58.



nenal Sinn niemals, nur sehr eingeschränkt, nicht mehr oder aber noch nicht<sup>34</sup> erbringen können. Die nicht weiter kommentierte Zwangsläufigkeit, mit der Luhmann an der einzigen Stelle, wo dieses Problem auftaucht, feststellt: „Ist er [sc. der Mensch] zu einer ausreichenden Selbstdarstellung nicht in der Lage, scheidet er als Kommunikationspartner aus und sein mangelndes Verständnis für Systemanforderungen bringt ihn ins Irrenhaus“<sup>35</sup> kann schon als zynisch empfunden werden; aber selbst diese Auffanginstitution ließe sich unter bloß funktionalem Aspekt noch einmal problematisieren.

b) Wenn auch Wörter wie „Weltgesellschaft“ und „internationales System“ vielleicht zu viel Pathos enthalten mögen, stellt sich doch auch *hinsichtlich der Außenbeziehungen* der differenzierten Gesellschaften die Frage, ob nicht mit dem Verzicht auf das ethische Konzept von Würde und sie konkretisierenden Fundamentalrechten ein kritisches Instrument abhanden käme, mit dem bisher notorische Verletzungen der Würde wie z. B. Apartheid, Folter, Völkermord und Menschenhandel der Weltöffentlichkeit bekanntgemacht, als Unrecht ins Bewußtsein gerufen und – mangels rechtlicher – wenigstens mit moralischen Sanktionen versehen werden. Die Reklamierung vor- oder überstaatlicher Geltung war in der Vergangenheit nicht nur häufig der Rechtfertigungsgrund für Widerstand gegen diktatorische Regimes, sondern oft auch die positive Orientierungsidee für neue Verfassungen, die sie dann innerstaatlich als Grundrechte garantieren.

c) Ein drittes Bedenken gegen die Monopolisierung des funktionalen Würdekonzepts richtet sich schließlich auf die *Zukunft*: Die Menge der Möglichkeiten, den einzelnen zu steuern, wird im Zuge des wissenschaftlich-technischen Fortschritts größer. Erinnert sei nur an die Bereiche Information und Biotechnik. Für die damit gegebenen neuen, eben nicht mehr nur persönlich, sondern auch kollektiv ungeheuer folgenreichen Handlungsspielräume gibt es möglicherweise nie mehr ein übergreifendes, von allen akzeptiertes und zugleich leistungsfähiges ethisch-politisches Orientierungssystem. Dann aber wäre schon viel gewonnen, wenn als ein negatives Prüfkriterium wenigstens anerkannt bliebe, daß der Sinngehalt jedes Menschen, damit aber auch seine Daseinsberechtigung und die Verpflichtung der Gesellschaft, ihm im Bedarfsfall zu helfen, unter keinen Umständen an seiner Nützlichkeit bzw. Belastung für die Erhaltung des Funktionierens der Gesellschaft oder gesellschaftlicher Teilsysteme gemessen werden darf, sondern als vorgegeben zu unterstellen ist, selbst wenn diese Würde nur als Fiktion betrachtet werden mag. Wird hingegen die „Erhaltung der sozialen Differenzierung“<sup>36</sup> zum höchsten normativen Leitkriterium gemacht, muß das der Gesellschaftsordnung, der Politik und den Wissenschaften die Verantwortung für das Ganze und für jedes

<sup>34</sup> Ein genauso überzeugendes wie in den möglichen Konsequenzen erschreckendes Beispiel juristischer Normenfindung zu einem konkreten Problem auf der Grundlage des funktionalen Denkansatzes (freilich ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Luhmann) liefert G. RÜPKE, Persönlichkeitsrecht und Schwangerschaftsunterbrechung, in: Ztschr. f. Rechtspolitik 7 (1974), 73 – 77.

<sup>35</sup> LUHMANN, Grundrechte, a. a. O. 69. Bei Würdeverlust reagieren die Betroffenen durch Rückzug auf ein „Würde-Asyl“, wofür einerseits die Familie und andererseits „exzentrische Kreise der Halbwelt“ als die beiden am häufigsten gewählten Möglichkeiten genannt werden (vgl. ebd. 69 f.).

<sup>36</sup> Ebd. 24.

zulasten. Damit wären nicht nur erschreckende Möglichkeiten der Inhumanität eröffnet, sondern Gesellschaftsordnung, Politik und Wissenschaft bekämen eine Rolle zuerteilt, mit der auch die Schwierigkeit des Theodizeeproblems, die höchste Instanz gegen die Anklage der Verantwortlichkeit für das Böse und das Leid zu verteidigen, wiederkehren dürfte. Das System, das sich ja in dauernder Entwicklung befindet, bedarf selbst nichtfunktionaler Orientierungspunkte, wenn es nicht in eine Naturwüchsigkeit abdriften können soll, die von der bisherigen Menschheitsgeschichte her als barbarisch angesehen werden muß.

Die vorgetragenen drei Bedenken scheinen mir nachhaltig davor zu warnen, das ethische Würdekonzept fallen zu lassen. Aber gerade, wenn man an ihm festhalten möchte, stellt sich die Frage nach seiner Legitimation: Wie läßt sich der normative Gehalt der Personwürde begründen? Mit dem aufklärerischen Rekurs auf die Vernunft, die mit sich identisch, allen Menschen gemeinsam und mit den Gesetzmäßigkeiten der Wirklichkeit übereinstimmend sei, dürfte sich diese Frage kaum mehr befriedigend beantworten lassen.

Es scheint demnach unvermeidbar, zwischen einem Würdekonzept, das empirisch verifizierbar, aber zugleich ethisch problematisch ist, und einem ethisch leistungsfähigen, aber mit einem Begründungsdefizit verbundenen Konzept eine Wahl treffen zu müssen. Wenn ich richtig sehe, kann diesem Begründungsdefizit auf drei Wegen abgeholfen werden, die sich gegenseitig nicht ausschließen:

Der *erste* Weg besteht darin, Personwürde und Menschenrechte als historisch gewordenen Konglomerat zu begreifen, in dem durch politische Kontrasterfahrungen ausgelöste Wertstellungnahmen zu allgemeinen Rechten positiviert wurden. Sie benennen anders ausgedrückt jene Grenzen, hinter die zurückgefallen zu sein schon einmal mit der Erfahrung schlimmer Barbarei bezahlt werden mußte und von denen niemand ernsthaft wollen kann, daß sie sich wiederholen.

Die *zweite* mögliche Begründungsfigur beruft sich auf den weitgehenden Konsens, der bezüglich der Würde und der fundamentalen Rechte des Menschen in der Gesellschaft besteht. Wie es historisch dazu gekommen ist und mit welchen Gründen ihre Durchsetzung gerechtfertigt wurde, gilt diesem Faktum gegenüber als nebensächlich. Auch wird nicht bestritten, daß eine inhaltliche Begründung an und für sich möglich ist, aber wohl, daß eine solche inhaltliche Begründung im Kontext des heutigen weltanschaulichen Pluralismus konsensfähig sein könne.

Eine *dritte* Möglichkeit besteht schließlich in der Berufung auf Transzendenz. Diese Möglichkeit soll im nächsten Abschnitt aus der Perspektive christlicher Theologie etwas ausführlicher vorgestellt werden.

#### IV. *Die theologische Begründung der Personwürde*

Christlicher Glaube sieht die Würde der Person grundgelegt in der Schöpfung durch Gott und im Heilswerk Jesu Christi.

Träger von Würde ist der Mensch dem Gesagten zufolge zunächst auf Grund seines *Geschaffenseins* durch Gott. Zwar führt christlicher Glaube auch alle anderen Dinge auf Gott zurück, und insofern hat der Mensch auch Teil an der Begrenztheit und Endlichkeit der ganzen übrigen Schöpfung, aber er gilt ihm unter allen Geschöpfen als ausgezeichnet und herausgehoben dadurch, daß Gott ihn allein in ein besonderes Verhältnis zu sich gesetzt hat. Die bekannten Schöpfungserzählungen zu Beginn der Bibel bringen dieses besondere Verhältnis zwischen dem schöpferischen Gott und dem geschaffenen Menschen durch eine Reihe von Stilmitteln zum Ausdruck. Sie gipfeln im priesterschriftlichen Theologumenon von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und in der in beiden Schöpfungserzählungen ausgesagten Teilhabe des Menschen an der hoheitlichen Tätigkeit Gottes (den Dingen und Lebewesen einen Namen geben, herrschen und pflegen, „sich untertan machen“). Kein anderes Geschöpf, kein Ding und – wenn man das Verbot von Ex 20, 4 (par Dt 5, 8) hinzunimmt – nicht einmal ein Kultbild kann Gott ähnlicher und näher sein als der Mensch. Das ist nicht einfach narzißtische Selbstbeweihräucherung, sondern eine dogmatisch schwerwiegende und zugleich ethisch folgenreiche Aussage. Das zeigt sich bereits innerhalb des AT selbst, wo etwa in Gen 9, 6 das Verbot des Blutvergießens mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet wird. Wer einen anderen Menschen hinmordet oder fahrlässig zu Tode bringt, versündigt sich nicht bloß an irgendeinem Geschöpf, sondern an Gottes Bild und darin an Gott selbst.

Die universale Konzeption der biblischen Urgeschichte im gesamten und die genealogische Konzentration auf einen ersten Menschen bzw. auf ein erstes Menschenpaar im besonderen sollen deutlich machen, daß diese Auszeichnung unterschiedslos allen bzw. jedem Menschen zukommt. Es gibt unter Menschen keinen Unterschied in ihrer jeweiligen schöpfungsmäßigen Qualität und damit in ihrer Würde, gleich welcher kulturellen, gesellschaftlichen oder rassischen Herkunft sie immer sein mögen. Eigens hervorgehoben wird diese Gleichwürdigkeit im Blick auf das Mann- und Frausein des Menschen.

Ein weiteres Moment der Auszeichnung des Menschen besteht in seiner *Freiheit*; seine Möglichkeiten sind größer als das, was schöpfungsmäßig gewollt oder göttlich geboten ist, so sehr sogar, daß der Mensch seine Freiheit entgegen dem göttlichen Auftrag benutzen und schuldig werden kann. Verantwortlichkeit, also die Fähigkeit, für das eigene Tun und Lassen Rechenschaft ablegen zu können, gehört mit zu seiner Würde, verursacht aber auch seine Gefährdung. Daß der Mensch immer wieder dieser Gefährdung erlegen ist und erliegt, beschreibt die Bibel auf weite Strecken. Daß Gott trotzdem auch dann zu seinen Geschöpfen steht und dem Menschen die durch ihn selbst in Gefahr gebrachte Würde nicht einfach entzieht, ist eine der durchgehenden Aussageabsichten dieses Buches (das was im NT dann εὐαγγέλιον = gute Botschaft genannt wird). Gott startet immer neue Initiativen, um seinen Heilswillen gegenüber den Menschen trotz deren Abwendung zum Durchbruch kommen zu lassen, am endgültigsten und radikalsten in der Person und im Wirken Jesu Christi.

Was bedeutet nun *Jesus als der Christus* für die theologische Anthropologie? Aus dem umfangreichen Spektrum möglicher Antworten seien die beiden wohl zentralsten herausgegriffen: Personalität und Hoffnung auf die eschatologische Vollendung. Wenn

die Theologie sagt, der Mensch sei *Person*, so will sie damit nicht nur ausdrücken, daß der Mensch im Innersten, in seinem Kern, aus dem heraus er lebt, Person ist. Sondern sie meint damit auch, daß das, was „Person“ im Vollsinn bedeutet, erst in der Gestalt, im Leben und in der Verkündigung Jesu von Nazareth und seiner nachösterlichen Existenz endgültig offenkundig geworden ist; dem entspricht ja auch die interessante Tatsache, daß sich der Personbegriff erst in der altkirchlichen Auseinandersetzung um die Deutung Jesu, also als Teil der Trinitätslehre herausgebildet hat. Dieses Offenkundigmachen, wer und was der Mensch sein kann und sein soll, ist theologisch nicht bloß nach dem Modell einer an den Geist des Menschen gerichteten Belehrung zu denken, sondern als zweiseitiges und ganzheitliches und in die Geschichte der Menschheit eingebundenes Beziehungsverhältnis zwischen Gott und den Menschen. So jedenfalls hat es das II. Vatikanum in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung dargestellt. Seit Jesus Christus ist – anders gesagt – das Verhältnis Gott/Mensch ein qualifiziert-kommunikatives geworden, in dem die geschöpfliche Asymmetrie zwischen dem anordnenden Logos und seinem gehorsam sein sollenden Hörer in den wechselseitigen Dialog und die Asymmetrie zwischen der ewigen Gutheit und dem sich immer wieder verfehlend Handelnden in eine liebende Versöhnung hinein aufgehoben ist. Und weil Gott diese Beziehung durch seine Menschwerdung hergestellt hat, sind auch die Menschen untereinander und füreinander eben nicht „bloß“ Mit-Menschen, sondern im qualifizierten Sinne „Brüder und Schwestern in Christus Jesus“<sup>37</sup>. Hier liegt das (an dieser Stelle nicht weiter auszufaltende) ekklesiologische Moment christlicher Anthropologie.

Der theologische Satz „*Der Mensch ist Person*“ beinhaltet also: der Mensch steht als Mensch nicht für sich selbst, ist nicht bloß Individuum, vielmehr ist er kraft der von Gott gestifteten Beziehung zu ihm auf Kommunikation mit diesem Gott und mit den anderen Menschen verwiesen, und zwar konstitutiv. Es gehört zum Grundbestand seines Personseins, daß er über sich selbst hinausgehen und in Verbindung treten kann zu anderen Personen, seien diese anderen nun andere Menschen oder sei es Gott. Er kann auf diese Möglichkeit in Freiheit eingehen oder sie ungenutzt bzw. unbeantwortet lassen. In diesem Sinn bedeutet die Konstituierung des Menschen als Person auch seine Würde. Der „gnadenhaften“ Stiftung dieser Beziehungshaftigkeit entspricht es, daß die so verstandene Würde des Menschen weder einzelnen anderen noch der Gemeinschaft noch auch ihrem Träger selbst einfach zur Disposition steht, also weder zugesprochen zu werden braucht noch entzogen werden kann.

Wie überhaupt alles, was der Mensch tut, bricht sich auch seine Bemühung um Gemeinschaft mit Gott und mit den anderen Menschen im konkreten Menschenleben faktisch an drei Sachverhalten: am stets nur partiellen Gelingen, am schuldhaften Versagen und – vielleicht am elementarsten – am je eigenen Tod. Der Mensch kann in diesem Sinn sein Leben niemals vollenden. Das nur teilweise Fertige kann er nicht zu Ende führen; und das Mißlungene und Schuldhafte kann er daraus nicht nachträglich zum Verschwinden bringen. Kein Mensch vermag also, seinem Leben einen Sinn oder einen Wert zu geben, der von dieser seiner Endlichkeit nicht bedroht wird. Jesus Christus, von dem der christliche Glaube glaubt, daß er „von den Toten auferweckt,

<sup>37</sup> Vgl. Mk 3, 34 f.; Mt 25, 40; Hebr 2, 11 ff. u. a.



nicht mehr stirbt“ (Röm 6, 9), schafft diese *conditio humana* zwar nicht beiseite, aber er verändert ihren Stellenwert, indem er angesichts ihrer eine neue heilmachende *Zukunftsperspektive* aufreißt. In ihm sieht der Glaube die Hoffnung begründet und verbürgt, daß der Tod nicht der alles beendende Schlußpunkt des menschlichen Daseins ist und damit auch nicht die endgültige und daher vernichtende Antwort auf das Mühen, Gestalten, Sichfreuen, aber auch Versagen, Zerstören und Zerbrechen. Der Mensch – so die Hoffnung christlichen Glaubens – ist vielmehr berufen zur Teilnahme an einer Neuschöpfung, in der all das nicht mehr sein wird, was ihn bedrängt und bedrückt, bedroht und versehrt. Der Person in ihrer Ganzheit und Einheit, in ihrer konkreten Geprägtheit durch ihre Welt und ihre Mitpersonen, wird Unvergänglichkeit verheißen, nicht einem Teil vom Menschen oder einem bestimmten Stadium seines Lebens. Dieser Endzustand des Menschen wird vom NT gekennzeichnet als Freude und als gelungene Gemeinschaft. Selbst noch das dramatische Symbol vom göttlichen Endgericht will nicht nur als eine Drohung verstanden sein, die die *Dringlichkeit der sittlichen Verpflichtung* unterstreicht, indem sie auf die Möglichkeit eines endgültigen Scheiterns hinweist, sondern auch *als ein Bild der Hoffnung*: daß nämlich den Wert eines gelebten Menschenlebens unverfälscht und endgültig zu beurteilen, allein Sache Gottes sein kann. Damit werden auch jene Maßstäbe der endgültigen Beurteilung Gottes vorbehalten, die in unserem Leben bei der Bewertung von Menschen und menschlichen Handlungen faktisch eine Rolle gespielt haben wie Geburt, Rasse, sozialer Status, Macht, und auch: psychische und physische Vitalität. „Das Gericht macht [. . .] wahr, daß alle Menschen in ihrer praktischen Lebensverantwortung vor Gott gleich sind. Die Heilige Schrift sagt, daß Gott ‚ohne Ansehen der Person‘ richtet (vgl. Jak 2, 1. 9; 1 Petr 1, 17).<sup>38</sup> „In diesem Sinne ist der Gedanke der Gleichheit im Gericht ein Anlaß zur Hoffnung. Die Hoffnung geht dahin, daß nun die Wahrheit über die Geschichte an den Tag kommt und daß das bisher Zertretene, Geschundene und Leidvolle gerettet wird.<sup>39</sup>“

Es ist dieses Hoffendürfen auf eine endgültig gelingende und von zerstörerischen Bedrohungen freie Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen, die christlich gesehen die Würde des Menschen in ihrer letzten Tiefe ausmacht. Sie kann ihm niemals und von niemandem abgesprochen werden, es sei denn von Gott selbst<sup>40</sup>. Weil sie nicht von anderen oder von ihm selbst gemacht oder gewährt ist, geht sie auch nicht unter. Die Rede vom eschatologischen Weltgericht muß deshalb auch als eine Warnung davor verstanden werden, über den Wert eines Menschen bzw. eines menschlichen Lebens

<sup>38</sup> K. LEHMANN, Weltgericht und Wiederkunft Christi, in: ders. u. a., *Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit*, Mainz 1979, 82 – 102, hier: 90.

<sup>39</sup> Ebd. 91.

<sup>40</sup> Auch für die theologische Sicht gibt es also ein Problem der Quantifizierbarkeit der Würde. Die Lösung liegt in den Lehren von der „Sünde“ und vom „Gericht“; doch behalten diese das Urteil über den Grad der Würdigkeit eines Menschen gerade Gott vor und entziehen es somit dem definitiven Urteil von Menschen. Die angedeutete Schwierigkeit dürfte der innere Grund für die patristische und scholastische Annahme einer doppelten Gottebenbildlichkeit, die den Eindruck einer „gewissen Unstimmigkeit“ (BRUCH, *Die Würde des Menschen*, a. a. O. 148) erweckt, gewesen sein. Denn die eine (*imago*) galt als unverlierbar, während die andere (*similitudo*) durch Sünde verlorengehen kann. Auch die zweite ist freilich nicht als Resultat der öffentlichen Anerkennung gedacht, sondern als etwas, das dem Menschen durch die vorgängige Heilsinitiative Gottes geschenkt ist.

oder auch nur eines Teils desselben in unwiderruflicher Weise zu urteilen. Der Glaube, daß die Vollendung nicht einfach Ergebnis menschlicher Leistung, sondern Tat Gottes ist, versagt es den Christen, einen faktisch erreichten individuellen und gesellschaftlichen Zustand als endgültig zu nehmen. Derselbe Glaube verwehrt es ihnen aber genauso, ein absolutes, d. h. hier: ein nicht mehr revidierbares Urteil über die Wert- oder Sinnlosigkeit und damit auch über die Unwürdigkeit zu fällen.

Das Gesagte gilt genauso für den betroffenen einzelnen wie für die Gemeinschaft der anderen, für die die Unterstellung von Personwürde besonders in jenen Fällen, wo sich diese Würde nicht oder nicht mehr selbst zur Geltung bringen kann, ein beträchtliches Engagement an Toleranz, Hilfeleistung und Verzicht verlangen kann. Daß diese Würde des Menschen zu niemandes Disposition steht, daß sie nicht vom Gegebensein jener Merkmale abhängt, nach denen der Wert des Menschen üblicherweise taxiert wird, und daß ihr Schutz einen bis zur Selbstverleugnung reichenden Einsatz notwendig machen kann, hat Jesus von Nazareth gerade in bezug auf die Leidenden und alle, die leicht an den Schluß der menschlichen Bewertungsskalen und damit auch an den Rand der sozialen Aufmerksamkeit geraten, in seiner Verkündigung aufgezeigt und in seinem Tun beispielhaft praktiziert. Das NT kennt für dieses solidarische Handeln sogar einen eigenen Begriff, der in den außerchristlichen antiken Tugendlehren, aus denen das frühe Christentum sonst bekanntermaßen recht viel übernommen hat, meistens nicht vorkommt oder sogar verpönt ist: nämlich τὸ ἔλεος, also *Erbarmen*, *Barmherzigkeit*. „Barmherzigkeit“ ist das, was Jesus bzw. nach Jesu Interpretation Gott von den Menschen will. Das betont nicht nur die fünfte Seligpreisung aus der Bergpredigt (Mt 5, 7), sondern auch die polemische Zitation von Hos 6, 6 („Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“) in der Auseinandersetzung mit der pharisäischen Gesetzesauslegung und -praxis (Mt 9, 9 – 13; 12, 1 – 8) und vielleicht am verbindlichsten das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25 – 37). Der Grund, den das NT dafür nennt, ist das Handeln Gottes selber. „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist“ (Lk 6, 36) ist in diesem Sinn der Schlüsselsatz jeder christlichen Ethik. Gottes barmherziges Handeln wird darin zur Generalnorm menschlichen Handelns erklärt. Im Barmherzigsein wird menschliches Handeln zum Bekenntnis zu dem Gott, der die Würde jedes Menschen garantiert, auch und gerade noch diejenige des *scheinbar* Würdelosen, des scheinbar Nicht-mehr- und Noch-nicht-Würdigen und sogar des scheinbar Unwürdigen.

## V. Was kann die theologische Begründung leisten?

Vieles von dem, was im vorangegangenen Abschnitt gesagt wurde, läßt sich auf seinen Erfahrungsgehalt hinterfragen und gerät damit selbst leicht in die mißliche Situation, rechtfertigungsbedürftig zu sein; der theologische Rekurs unterliegt also selbst Plausibilitätsverlusten wie der metaphysisch-naturrechtliche. Was kann dann aber die theologische Begründung erbringen?

Ihr Sinn kann jedenfalls *nicht* sein, auf dem Umweg über die Interpretation von Menschenrechtspakten und Verfassungen, die ja für alle Menschen bzw. für alle Bürger

Verbindlichkeit haben – seien sie nun Christen oder nicht –, ganz bestimmte Glaubensaussagen als verfassungsrechtlich unentbehrlich und verpflichtend zu erweisen. Der Streit darüber, ob die Berufung auf die „Verantwortung vor Gott“ in der Präambel des Grundgesetzes lediglich eine feierliche Deklamation, eine historische Erinnerung an den Argumentationshintergrund der Verfassungsväter, ein Erfordernis der Systematisierung oder aber ein rechtlich relevanter Interpretationsauftrag ist, wie das jüngst Ethel L. Behrendt<sup>41</sup> herausgestellt hat, muß den Juristen überlassen bleiben.

Was kann dann aber der Sinn des ausgeführten theologischen Rekurses sein? Dem Streit enthoben ist zunächst einmal dies, daß der Verweis auf Gott im Zusammenhang der Garantierung der Menschenwürde alle staatliche und politische Macht dazu verpflichtet, sich selbst nicht an diese Stelle des Absoluten zu setzen und über den einzelnen nicht total zu verfügen. Über diese Platzhalterfunktion hinaus begründet der theologische Rekurs die oberste Leitidee der Menschenrechtskataloge bzw. des Grundgesetzes, eine Idee, die zwar rechtlich positiviert ist, deren Begründung aber gerade aus Gründen der Achtung der Personwürde selbst nicht normativ vorgeschrieben werden darf. Der Verzicht darauf, eine bestimmte Begründung verbindlich zu machen, heißt aber nicht auch schon, daß solche Begründungen überhaupt entbehrlich sind. Man kann sogar behaupten, daß die Anerkennung des Prinzips Personwürde wie der es konkretisierenden Menschenrechte auch durch die nachwachsenden Generationen und im Blick auf neu zuwachsende Handlungspotentiale davon abhängt, daß es gelingt, die zu unserem Kulturbestand gehörende Vorstellung, daß der Mensch von einer unbedingten Macht gehalten wird und bejaht ist, (z. B. durch gesellschaftliche Gruppen) lebendig zu erhalten. Insofern sei mit Ernst-Wolfgang Böckenförde die These vertreten, daß der weltanschaulich neutrale Staat (und eines Tages hoffentlich auch die auf dem Fundament der Menschenrechte sich verständigende Weltgesellschaft) von Voraussetzungen lebt, die er als Staat (bzw. die sie als Weltgesellschaft) selbst nicht beizubringen vermag<sup>42</sup>.

Die Anerkennung der Würde und überstaatlicher Rechte bleibt noch aus einem weiteren Grund auf Religion angewiesen: Das normativ Gehaltvolle an der Würdegarantie ist ja dies, daß sie immer Achtung verlangt, eben selbst dann, wenn die Würde als zerstört oder nicht vorhanden erscheint. Die Bezugnahme auf die theologische Dimension scheint mir die einzig schlüssige Garantie dafür sein zu können, daß der Anspruch auf Achtung der einzelnen Person nicht schon angesichts folgender drei Sachverhalte, die konstitutiv zum Menschsein gehören, in sich zusammenbricht oder beliebig disponiert werden kann; nämlich angesichts

<sup>41</sup> E. L. BEHRENDT, „Gott im Grundgesetz“. Der vergessene Grundwert Verantwortung vor Gott, München 1980.

<sup>42</sup> Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit, a. a. O. 42 – 64, hier: 60.

- des Sterbenmüssens;
- der Suche nach dem letzten Warum sittlicher Verbindlichkeit (auch und gerade dort, wo dies etwas „kostet“);
- der Möglichkeit, schuldig zu werden.

Trotz dieser bedrohlichen Sachverhalte in Hoffnung leben und mit Würde handeln zu dürfen, scheint mir das zentrale anthropologische Anliegen der christlichen Religion zu sein. In diesem Anliegen können möglicherweise auch die vielen einzelnen, die den dogmatischen Anspruch des Christentums nicht nachvollziehen können, dessen Wahrheitsgehalt erkennen.



## Zum Verhältnis von Dasein und Sosein im Menschen

Eine problemgeschichtliche Erörterung in systematischer Absicht

### 1. Zum Thema

Unter der Bezeichnung Dasein und Sosein werden die beiden Titelbegriffe unseres Themas in der vorliegenden Untersuchung nur verhältnismäßig spärlich vorkommen. Gleichwohl ist ihre Verwendung geboten, weil sie gegenüber den Eigenprägungen der nachfolgend zu behandelnden Entwürfe einen verbindenden Rahmen abgeben. Als erstes ist an ihnen das Problemfeld zu umreißen, das im folgenden zur Erörterung steht.

Mit Dasein und Sosein wird darauf abgehoben, daß an jeglichem, was ist, an allem Seienden, unterschieden werden kann, *daß* etwas ist (Dasein) und *was* etwas ist (Sosein). Das Sosein oder Was-sein drückt die Geartetheit oder Beschaffenheit eines Seienden aus, wohingegen das Dasein auf das geht, *wodurch* ein so oder so geartetes Seiendes ist<sup>1</sup>. Wird statt vom Sosein vom Wesen eines Seienden gesprochen, dann stehen besonders grundlegende Soseinsbestimmungen im Blick, solche, die z. B. von einem Baum nicht hinweggedacht werden können, ohne daß er aufhörte, Baum zu sein.

Schon diese Hinweise machen deutlich, daß die Begriffe Dasein und Sosein nicht primär einem auf den Menschen gerichteten Erkenntnisinteresse entspringen, sondern ursprünglich ontologische Begriffe sind. In der christlichen Philosophie des Mittelalters dienten sie vor allem dazu, den „tiefsten Unterschied zwischen Gott und Geschöpf“ faßbar zu machen<sup>2</sup>. Während Dasein und Sosein im Geschöpf gegeneinander abhebbare Bestimmungen darstellen, liegt bei Gott Identität von Dasein und Sosein vor<sup>3</sup>. Sein Dasein ist sein Sosein und sein Sosein sein Dasein. Auf diese Weise wird auch der Unterschied zwischen Gott und den von ihm geschaffenen reinen Geistsubstanzen wie den Engeln noch aussagbar, auf die – zumindest nach Thomas von Aquin – die für die übrige Schöpfung charakteristische Zusammensetzung von Materie und Form nicht mehr zutrifft.

Eine Zuspitzung auf den Menschen erfuhr das Lehrstück über Dasein und Sosein erst in der sogenannten Existenzphilosophie unseres Jahrhunderts, die das vormalig behauptete Verhältnis zwischen beiden in bezug auf den Menschen in einschneidender Weise umdeutete. Die Initiative ging von Martin Heidegger (in „Sein und Zeit“) aus, dem sich

<sup>1</sup> Vgl. die Formel „quod est“ und „quo est“, die bis auf Boethius zurückgehen soll (GALLUS M. MANSER: Das Wesen des Thomismus, 3. Auflage, Freiburg in der Schweiz 1949, S. 513 ff.)

<sup>2</sup> Vgl. ebd. S. 491 ff.

<sup>3</sup> „In omni autem creato essentia differt a suo esse“ – THOMAS VON AQUIN, S. th. I, 54.3c.

Jean Paul Sartre mit noch radikaleren Einschnitten anschoß. Auf diesen beiden Denkern, vor allem auf Heidegger, wird darum im folgenden der Schwerpunkt liegen. Zunächst muß aber ein Blick auf die Ausgangslage geworfen werden, für die in unserem Zusammenhang Thomas von Aquin stehen soll. Bei Thomas hat die traditionelle Lehre von Dasein und Sosein ohne Zweifel ihre reifste Gestalt gefunden, und gerade in der Konfrontation mit ihm wird sichtbar, daß es sich bei dieser Lehre um einen wahrhaft „perennierenden“ Problemgehalt<sup>4</sup> nicht nur der Ontologie, sondern nun auch der philosophischen Anthropologie handelt. Demgemäß ist unsere Darstellung so angelegt, daß durch die historische Erörterung hindurch systematische Grundperspektiven deutlich werden, die für die Stellung des Menschen in der Welt und die Sinnbestimmung menschlicher Existenz von erheblichem Gewicht sind.

## 2. *Esse und essentia bei Thomas von Aquin*

Was wir soeben Dasein nannten, heißt bei Thomas *esse* (= sein), nicht also, wie später allgemein üblich, *existentia*<sup>5</sup>. Für Sosein sagt Thomas *essentia*, die man in differenzierter Auslegung am besten mit „Wesen“ oder „Wesensnatur“ übersetzt. Tatsächlich spricht Thomas denn auch von „*natura*“, wie er ferner die *essentia* durch „*quidditas*“ oder, angelehnt an Aristoteles, durch die Wendung „*quod quid erat esse*“, ja sogar – bezüglich der körperlichen Dinge etwas mißverständlich – durch den Terminus „*forma*“ erläutert<sup>6</sup>. Metaphysischer Hintergrund für die Unterscheidung zwischen *esse* und *essentia* ist der von Thomas aufgegriffene Teilhabegedanke des christlichen Platonismus, den er – oft mühsam genug – mit den aristotelischen Grundlagen seines Philosophierens zu verbinden sucht<sup>7</sup>. Es geht Thomas dabei gewissermaßen um eine gedankliche Explikation des göttlichen Schöpfungsaktes, bei dem er verschiedene Teilmomente unterscheidet<sup>8</sup>. Eine gleichsam erste Stufe ist der sogenannte *actus essendi*, die Erschaffung des Seins (nicht des Seienden) schlechthin und als solchen. Dieses Sein, das nicht Gott, aber von Gott ist, ist „das Vollkommenste von allem“ (*est perfectissimum omnium*)<sup>9</sup>, es ist in sich selbst unbegrenzt und unendlich. In ihm ist virtualiter alles enthalten – außer Gott selbst natürlich –, was ist und sein kann. Auf die Existenz wirklicher Dinge hin gesehen ist es alsdann ein notwendiger zweiter

<sup>4</sup> Als Inbegriff „perennierender Probleme“ hat vor allem Nicolai Hartmann die Geschichte der Philosophie gesehen. Vgl. u. a. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Auflage, Berlin 1949, S. 12.

<sup>5</sup> Vgl. dazu u. a. *de ente et essentia*, c. I.

<sup>6</sup> Zusammenstellung der einschlägigen Stellen bei LUDWIG SCHÜTZ: *Thomas-Lexikon*, 2. Auflage 1895, Neudruck Stuttgart 1958, S. 277 ff., 285 ff.

<sup>7</sup> Statt vieler Einzelbelege vgl. HANS MEYER: *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, 2. erweiterte Auflage, Paderborn 1961, S. 102 ff.; ferner JOHANNES HIRSCHBERGER: *Geschichte der Philosophie I*, 3. Auflage, Freiburg 1957, S. 406 f.

<sup>8</sup> Vgl. H. MEYER, a. a. O. S. 103; ferner JOSEF STALLMACH: *Seinsdenken bei Thomas von Aquin und Heidegger*, Hochland, 60. Jg. Okt./Nov. 1967, S. 1 ff.; ders.: *Der „actus essendi“ bei Thomas von Aquin und das Denken der „ontologischen Differenz“* in: ders.: *Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik*, herausgegeben von NORBERT FISCHER, Bonn 1982, S. 198 ff.

<sup>9</sup> S. th. I, 4.1 ad 3.

Schritt, daß sich das Sein als *actus essendi* selbst begrenzt und verendlicht. Es bildet bestimmte Soseins- oder Wesensgehalte: bestimmte *essentiae*, z. B. Baum, Mensch usw., in sich heraus, die schließlich als dritte Stufe seitens des Seins mit realem Dasein ausgestattet werden. Sie werden ins Wirklichsein überführt, erhalten ihr *esse*.

Bezüglich des Verhältnisses von *essentia* und *esse* folgt daraus: Sie stehen zueinander „wie die Potenz zum Akt“ (*sicut potentia ad actum*)<sup>10</sup>. Die *essentia* ist ein der Möglichkeit nach existierendes Seiendes, das zu einem wirklich existierenden durch die Hinzukunft des *esse* wird, z. B. zu diesem Baum vor meinem Fenster. Weiterhin ergibt sich – und das ist für die spätere Erörterung sehr wichtig –, daß in der Reihenfolge der Konstitutionsprinzipien die *essentia* dem *esse* vorausgeht<sup>11</sup>. In konkrete Wirklichkeit überführt werden kann etwas nur insofern, als es als dieses Etwas inhaltlich schon feststeht. Real wirklich kann nur werden, was der Möglichkeit nach schon vorgegeben ist. Diese Vorordnung der *essentia* bekommt für Thomas erst recht dadurch Gewicht, daß er in der Nachfolge Augustins die *essentia* als Widerschein einer im Geiste Gottes vorbestehenden Schöpferidee auffaßt. Die göttliche Schöpferidee ist das Musterbild, die Exemplarursache, nach der Gott vermittels des *actus essendi* alle Dinge ins Sein ruft<sup>12</sup>.

Kraft der dem *esse* vorgeordneten *essentia* steht nach Thomas alles, was ist, in einem vorbestimmten Ordnungszusammenhang. In ihm spiegelt sich der göttliche Schöpfungsplan, der jeglichem sein Maß, seinen Ort und seinen Rang verleiht<sup>13</sup>. Dabei unterliegt das einzelne Seiende dem Entstehen und Vergehen, wohingegen die Ordnung als solche, die *essentia* in sich selbst betrachtet, ewig und unveränderlich ist. Die *essentia* umfaßt denn auch nicht die Soseinsbestimmungen des einzelnen als einzelnen, sondern nur jene, die ein Seiendes mit anderen zu einer Art, einer *Species* zusammenfassen (*comprehendit in se illa tantum, quae cadunt in definitione speciei*)<sup>14</sup>. Kurz: die *essentia* ist allgemein<sup>15</sup>.

### 3. *Esse und essentia im Menschen*

Aus der gekennzeichneten Konstitutionsordnung fällt auch der Mensch nicht heraus. Wie immer es sonst um ihn bestellt sein mag, entscheidend ist für Thomas zunächst, daß auch er Kreatur ist, daß im Gegensatz zu Gott seine *essentia* nicht sein *ipsum esse*, sondern etwas davon Verschiedenes ist. Erst in einem gleichsam zweiten Hinblick und gewissermaßen anhängenderweise eröffnet sich dann doch noch so etwas wie eine Sonderstellung des Menschen in der Welt, im Blick nämlich darauf, daß, wie schon Boethius hervorhob, die *essentia* des Menschen eine „*rationalis natura*“, eine

<sup>10</sup> Ebd. I, 54.3c.

<sup>11</sup> „Weil die Wesenheit mit dem Dasein nicht identisch ist, das Dasein vielmehr erst hinzukommen muß, . . .“ (H. MEYER, a.a.O. S. 125).

<sup>12</sup> Ebd., 4. Abschnitt, S. 367 ff.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> S. th. I, 3.3c.

<sup>15</sup> H. MEYER, a.a.O. S. 118 ff.

Vernunftnatur ist<sup>16</sup>. Damit bleibt der Mensch gewiß auch vorgeprägt wie die vernunftlose Kreatur, aber weil „rationalis natura“ zugleich Freiheit bedeutet, stellen sich die Verhältnisse in wesentlichen Punkten doch anders dar. Die vernunftlosen Wesen sind und werden naturhaft, was ihnen in ihrer essentia zu sein und zu werden vorbestimmt ist. Dem Menschen hingegen wird die ihm innewohnende essentia – im Bereich seines Handeln- und Entscheidenkönnens – zur bewußt zu ergreifenden Aufgabe, die er erfüllen, aber durch eigenes Verschulden auch verfehlen kann. Seine Wesensnatur, daß er Mensch ist und nicht etwa Tier, findet er vor, aber darüber hinaus gibt es für den Menschen weitere Wesensbestimmungen, die Lebenssinn zwar vorzeichnen, aber nicht von sich aus schon verwirklichen<sup>17</sup>. Hier ist der Mensch zur Selbstverwirklichung gefordert. Oder auch so gesagt: Was und wie der Mensch werden soll, steht fest, nicht aber in jedem Betracht, wie er faktisch wird. Dabei setzt Thomas voraus, daß das so vorgegebene Wesensbild zweifelsfrei erkannt und gemäß dem Satz: „Omne ens est bonum“ auch als Sollen vernommen werden kann. Mit diesem Sollen, das nach Thomas zeitlos und für jedermann gültig ist, bleibt zwar der Vorrang der essentia vor dem esse gewahrt, aber es eröffnet sich zugleich ein Spalt, der sichtbar macht, daß das esse des Menschen von besonderer Art ist.

#### 4. Existenzphilosophische Neuinterpretation

Mit dem Gesagten ist der Hintergrund gekennzeichnet, vor dem die existenzphilosophische Neuinterpretation des Verhältnisses von Dasein und Sosein im Menschen gesehen werden muß. Den Anstoß gab Martin Heidegger in „Sein und Zeit“ mit folgenden Sätzen (entbehrliche oder erst später zu interpretierende Zwischensätze sind weggelassen): „Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst . . . Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Zu-sein überantwortet . . . Das ‚Wesen‘ dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden . . . Alles So-sein dieses Seienden ist primär Sein<sup>18</sup>.“ Knapp eine Seite weiter spricht Heidegger von einem „Vorrang der ‚existentia‘ vor der essentia“, wobei er in Anbetracht des dazwischen Gesagten die existentia in Anführungszeichen setzt<sup>19</sup>.

In den zitierten Sätzen geht es um den Menschen, dessen Eigenwesen – was bislang verkannt worden sei – eine Umpolung des Begriffspaares Dasein-Sosein gebiete. Dabei ersetzt Heidegger das esse durch die spätscholastische Wortprägung existentia, die er im Sinne bloßer Vorhandenheit, im Sinne des bloßen „es gibt“, als Wirklichkeit im Unterschied zur Möglichkeit versteht. In diesem Sinne gibt es dann nach ihm Bäume und Häuser – mit „vorhandenen ‚Eigenschaften‘ eines so und so ‚aussehenden‘ vorhandenen Seienden<sup>20</sup>“, – nicht aber „gibt es“ in diesem Sinne den Menschen. Für den Menschen ist

<sup>16</sup> M. BOETHIUS: De persona et duabus naturis, c. 3.

<sup>17</sup> Vgl. H. MEYER, a.a.O. S. 475 ff. („Sittlichkeit und Ordo“).

<sup>18</sup> MARTIN HEIDEGGER: Sein und Zeit. Erste Hälfte, 4. Auflage, Halle a. d. S. 1935, S. 41 f. Künftig zitiert: SZ.

<sup>19</sup> Ebd. S. 43.

<sup>20</sup> Ebd. S. 42.



nach Heidegger vielmehr charakteristisch, daß er „da“ – ist. Er allein hat im strengen Sinne Dasein, ja *ist* Dasein<sup>21</sup>. Will man nun trotzdem am Wort *existentia* festhalten, so muß man es im Hinblick auf den Menschen, wie vorhin bei Heidegger geschehen, in Anführungszeichen setzen.

Der Grund für diese Differenzierung ist der nach Heidegger unbezweifelbare phänomenologische Tatbestand, daß das Dasein (der Mensch also) eben nicht einfach vorhanden, sondern „seinem eigenen Zu-sein überantwortet“ ist. Sein „Wesen“ . . . liegt in seinem Zu-Sein“. Oder anders gesagt: Bei ihm tritt Freiheit zutage. Um auch das noch einmal in einer eigenen Formel auszudrücken, erklärt Heidegger: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz<sup>22</sup>“. Wie der Begriff Dasein ist also auch der Begriff Existenz nur für den Menschen reserviert, also nicht deckungsgleich mit der etymologisch zugrundeliegenden *existentia*. Existenz drückt die nur dem Menschen vorbehaltenen Eigentümlichkeit aus, daß sein Sein von ihm selbst vollzogen wird: daß er sich in seinem Sein selbst zu diesem „verhält“.

Bis zu diesem Punkt könnte Thomas ohne weiteres zustimmen. Auch für ihn ist, wie wir uns vorhin vergegenwärtigten, der Mensch in anderer Weise da als der Baum oder das Haus. Der Mensch ist nicht nur einfach, was er ist, sondern steht sich zugleich als frei zu verwirklichende Aufgabe vor Augen. Dabei gibt es – anders als bei der *existentia* in Heideggers Deutung – auch mit dem Begriff des *esse* keine Schwierigkeiten. Denn dieses *esse* ist bei Thomas nicht nur als das bloße Wirklichsein, sondern – abermals im Gefolge neuplatonischer Einflüsse – als eine „bestimmte Seinsart“ gefaßt<sup>23</sup>. Im Hinblick auf den Menschen ist es die Seinsart, wählen zu können, mit Heidegger gesprochen: Existenz zu sein.

Probleme stellen sich aber in dem Augenblick ein, wo Heidegger im vorhin angeführten Zitat weiter erklärt, daß auf Grund der geschilderten Sachlage „das Was-sein (*essentia*)“ des Menschen „aus seinem Sein (*existentia*) begriffen“ werden müsse, daß im Menschen die „*existentia*“ Vorrang vor der *essentia* habe, daß „alles So-sein dieses Seienden . . . primär Sein“ sei. Scheint damit nicht gesagt zu sein, daß man im Hinblick auf den Menschen die *essentia* im Sinne des Thomas ersatzlos zu streichen hat, daß als „*essentia*“ (nun auch diese in Anführungszeichen gesetzt) beim Menschen nur noch das bleibt, was sich als Sosein aus der Weise des Zu-seins, also erst nachträglich ergibt? Wenn dem aber so sein sollte: wird dann das mit dem Zu-sein bzw. der Existenz gegebene freie Wählenkönnen nicht der reinen Beliebigkeit überantwortet?

##### 5. Sartre: „Der Mensch ist Freiheit“

Bekanntlich hat Jean Paul Sartre in diese Richtung weisende Konsequenzen gezogen. Im Anschluß an Heidegger erklärt er lapidar, „daß die Existenz der Essenz vorangehe“<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> H. MEYER, a.a.O. S. 123; vgl. THOMAS: in I S. 33, 1,1 ad 1.

<sup>24</sup> JEAN PAUL SARTRE: Ist der Existentialismus ein Humanismus? in: Drei Essays, Ullstein Buch Nr. 304, 1968, S. 9.

Und das „bedeutet, daß der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich danach definiert<sup>25</sup>“. Es gibt „keinerlei menschliche Natur, auf die ich bauen könnte<sup>26</sup>“; meine Entscheidungen angesichts der sich mir eröffnenden Wahlmöglichkeiten sind ohne jede Richtungs- und Bewertungsmaßgabe. Positiv bedeutet diese Umkehrung der traditionellen Sichtweise ein Ethos zwar endlicher, aber nach Sartre nichtsdestoweniger absoluter Freiheit. Der Mensch *hat* nicht nur Freiheit, er „ist Freiheit<sup>27</sup>“. Daraus folgt dann: „Alles ist erlaubt<sup>28</sup>“; als ins Nichts geworfener hat der Mensch keinerlei Sinnvorgabe, vielmehr liegt es allein an ihm, seinem Leben „einen Sinn zu verleihen, und der Wert ist nichts anderes als der Sinn“, den er wählt<sup>29</sup>. Der Mensch ist „ohne irgendeine Stütze und ohne irgendeine Hilfe in jedem Augenblick verurteilt . . . , den Menschen zu erfinden<sup>30</sup>“. „Der Mensch ist, wozu er sich macht<sup>31</sup>.“

Man kann gegen Sartre einwenden, daß schon der Satz: „Der Mensch ist Freiheit“ eine *essentia* ausspricht, die angesichts der Endlichkeit menschlicher Freiheit diese als nicht sich selbst verdankt erweist, andererseits aber den Menschen gegen alles nichtmenschliche Sein „essentiell“ abgrenzt. Wichtiger aber noch ist in unserem Zusammenhang die Frage, ob sich auf einer solcherart absolut gesetzten Freiheit ein Ethos überhaupt aufbauen läßt. Bedarf diese Freiheit, weil sie endlich ist, nicht eines Sollens, eines verbindlichen Anrufs, der sie als Freiheit allererst hervortreten läßt? Verbindlich kann der Anruf aber nur sein, wenn er, anders als Sartre es zu sehen scheint, einzelmenschlicher Willkür entzogen ist. Er muß dem einzelnen gegenüber gleichsam eine Legitimation höheren Orts haben, weil er sonst beliebig ausgetauscht werden könnte, d. h. gar kein Anruf mehr wäre. Oder anders gesagt: Nur wenn gerade nicht alles erlaubt ist, können menschliche Freiheit und, daraus erwachsend, Verantwortung einen Entfaltungsraum haben. Zumindest soviel scheint also vom *essentia*-Gedanken des Thomas erhalten bleiben zu müssen, daß die Freiheit des Menschen nicht rein auf sich selbst stehen kann. Sie muß an etwas gebunden sein, was nicht wieder aus ihr selbst stammt: was sie ermöglicht, indem es sie in die Pflicht nimmt.

Die Frage ist erlaubt, ob Sartre seinen Ansatz nicht bis zu einem gewissen Grade selbst unterläuft und damit im Grunde genommen absichert. Fallen doch bei ihm auch Äußerungen wie diese: „Der Mensch wählt sich, indem er alle Menschen wählt<sup>32</sup>.“ „So bin ich für mich selbst und für alle verantwortlich<sup>33</sup>.“ Ja er spricht sogar davon, daß wir, „indem wir die Freiheit wollen, entdecken . . . , daß sie ganz und gar von der Freiheit der anderen abhängt, und daß die Freiheit der anderen von der unseren abhängt<sup>34</sup>.“ Damit

<sup>25</sup> Ebd. S. 11.

<sup>26</sup> Ebd. S. 21.

<sup>27</sup> Ebd. S. 16.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd. S. 34.

<sup>30</sup> Ebd. S. 17.

<sup>31</sup> Ebd. S. 11.

<sup>32</sup> Ebd. S. 12.

<sup>33</sup> Ebd. S. 13.

<sup>34</sup> Ebd. S. 32.

deuten sich Perspektiven an, die gegenüber dem zuerst Gesagten als gegenläufig erscheinen können, aber hier nicht weiter zu erörtern sind.

## 6. Heidegger: *Eigentliches Selbstsein*

Verglichen mit Sartre scheinen sich die Verhältnisse bei Heidegger schon in „Sein und Zeit“ wesentlich anders auszunehmen. Kaum daß er den „Vorrang der ‚existentia‘ vor der essentia“ konstatiert hat, unterscheidet er zwischen einem „Seinsmodus“ der „Eigentlichkeit“ und einem solchen der „Uneigentlichkeit“<sup>35</sup>. Mit diesen beiden Begriffen sollen zwei Grundarten menschlichen Seins (der „Existenz“) herausgestellt werden, die Heidegger zunächst nur phänomenologisch beschreiben, d. h. nicht bewerten will. Auch die Uneigentlichkeit ist „ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden“, bedeutet also „nicht etwa ein ‚weniger‘ Sein oder einen ‚niedrigeren‘ Seinsgrad“<sup>36</sup>. Indes zeigt allein schon die Wahl der Ausdrücke (die nach Heidegger „im strengen Wortsinne terminologisch gewählt sind“<sup>37</sup>) einen Spannungsbogen an, der über Sartre hinausführen könnte. Könnte nicht die Eigentlichkeit jener Anruf an die Freiheit (im Zu-sein der Existenz) sein, der bei Sartre fehlt?

Der Seinsmodus der Eigentlichkeit wurzelt nach Heidegger in dem, was er die „Jemeinigkeit“ menschlichen Seins und die darin beschlossene sogenannte „eigenste Möglichkeit“ nennt<sup>38</sup>. So wie es für Heidegger unbestreitbar ist, daß das „Wesen“ des Menschen in seinem Zu-sein, in der Existenz, liegt, ist es für ihn auch unbestreitbar, daß dieses Zu-sein bei jedem Menschen ein eigenes ist. Es kommt nicht allen Menschen in gleicher Weise zu, ist nicht ein unterschiedslos allgemeines, sondern eben je meines. Demgemäß stehen mir in meinem Leben gewiß vielerlei Wahlmöglichkeiten offen, aber unter den vielen gibt es doch eine, die entsprechend dem Jemeinigkeitscharakter menschlichen Seins meine eigenste Möglichkeit ist. Ergreife ich sie, dann bin ich, was und wie nur ich sein kann, diese Möglichkeit fordert mich zum radikalen Selbstsein heraus, zu einem Sein, in dem ich von niemandem vertreten werden kann, in dem ich ganz ich selbst bin<sup>39</sup>. Im Hinblick auf die eigenste Möglichkeit kann das Dasein (der Mensch) folglich „in seinem Sein sich selbst ‚wählen‘, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur ‚scheinbar‘ gewinnen“<sup>40</sup>. Gewinnt es sich, dann ist es eigentliche – wenn man so will: „sinnerfüllte“ Existenz, verliert es sich, dann wird es uneigentliche Existenz<sup>41</sup>, sprich „Verfallensein an die Durchschnittlichkeit“, Ausgeliefertsein an „Gerede“, „Neugier“, „Zweideutigkeit“, kurz: „Einebnung“ im alltäglichen „Man“<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> SZ S. 42 f.

<sup>36</sup> Ebd. S. 43.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd. S. 42 f.

<sup>39</sup> Hier von Individualität zu sprechen, wäre zu wenig, denn mit Individualität sind „vorhandene“ Eigenschaften gemeint, nicht aber das, worum es hier geht, daß sich solche einzigartige Besonderheit erst im Zu-sein, im „Existieren“ ergibt.

<sup>40</sup> SZ S. 41.

<sup>41</sup> Die Formulierung „eigentliche – uneigentliche Existenz“ steht in SZ u. a. auf S. 263.

<sup>42</sup> Diese Termini in der Reihenfolge ihrer Nennung: SZ S. 43, 167 ff.; 170 ff.; 173 ff.; 127.

Wenn diese Aussagen auch nicht im traditionellen Sinne Ethik sein wollen<sup>43</sup>, ist mit der Eigentlichkeit doch soviel an Sollensmaßgabe ausgesprochen, daß Sartres Satz: „Alles ist erlaubt“ bei Heidegger nicht stehen könnte. Gleichwohl bleibt – zumindest bis jetzt – auch bei Heidegger eine Frage offen: worin nämlich der Anruf der Eigentlichkeit seine Legitimation bzw. Verbindlichkeit hat. Die *essentia* des Thomas kommt dafür nicht in Betracht, denn nach wie vor soll ja das „Was-sein (*essentia*)“ des Menschen „aus seinem Sein (*existentia*)“ begriffen werden, und zum zweiten ist die *essentia* des Thomas allgemein, wohingegen es nun gerade um das Besondere geht. Muß sich da nicht der Verdacht regen, daß allem gegenteiligen Anschein zum Trotz letztlich auch bei Heidegger nur die Freiheit bzw. das „Wählen“ selbst bleibt?

Zweifellos besteht in diesem Punkt in „Sein und Zeit“ eine gewisse Unentschiedenheit<sup>44</sup>. Aber spätestens in Heideggers „Brief über den ‚Humanismus‘“ (1947) wird offenbar, daß von Anfang an eine andere Richtung anvisiert war, eine Art dritter Weg, wie man ihn sich in dem Fundierungsverhältnis zwischen Jemeinigkeit und eigenster Möglichkeit bereits abzeichnen sehen konnte.

## 7. Von der Existenz zur „Ek-sistenz“

Schon in „Sein und Zeit“ (1927), so Heidegger, sei das zentrale Thema nicht der Mensch, sondern die Klärung der Frage gewesen, was wir meinen, wenn wir Sein sagen. Nur weil der Mensch immer schon Sein verstehe, habe die Frage nach dem Sinn von Sein bei seinem, des Menschen, Sein ansetzen müssen. Bekanntlich hat Heidegger es mit diesem Ansatz nicht bewenden lassen, sondern die von ihm so genannte „Kehre“ im Denken vollzogen, die nun das Sein selbst und als solches zum Thema macht. Das Sein des Menschen erscheint dann als Folge-, oder vielleicht besser: als Korrespondenzthema, dem allerdings nach wie vor besonderes Gewicht zukommt<sup>45</sup>.

Von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang zunächst jenes Grundverhältnis, das Heidegger die „ontologische Differenz“ zwischen Sein und Seiendem nennt<sup>46</sup>. Das Sein ist das, was allem Seienden – angefangen vom Staubkorn bis zum Menschen – sein „Anwesen“ gewährt, selbst aber kein Seiendes ist. Überspitzt kann Heidegger darum auch sagen, es sei das Nichts, d. h. das Nicht des Seienden. Von diesem

<sup>43</sup> Zum Thema Ethik vgl. bei MARTIN HEIDEGGER u. a.: Brief über den „Humanismus“ in: Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1947, S. 104 ff., künftig zitiert: Hb. Zur Interpretation vgl. Max Müller: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 3., wesentlich erweiterte und verbesserte Auflage, Heidelberg 1964, S. 85: „Diese, in diesem Buch des öfteren versuchte ‚Anwendung‘ Heideggerschen Denkens auf *ethische* Problematik geht jeweils insofern über Heidegger hinaus, als dieser sich zu ethischen Fragen *als ethischen* bewußt und gewollt *nicht* äußert. Der innere ethische Impuls seines ontologischen Denkens bleibt dennoch immer unverkennbar und maßgeblich“.

<sup>44</sup> Wie hätte sich sonst Sartre auf Heidegger berufen und hätten Interpreten immer wieder eine tiefe Verwandtschaft zwischen SZ und Sartres Schriften konstatieren können.

<sup>45</sup> Vgl. dazu u. a. Hb S. 71 f.

<sup>46</sup> Vgl. vor allem die beiden Schriften: „Vom Wesen des Grundes“ und „Identität und Differenz“. Die folgende Darstellung folgt im Tenor im wesentlichen Hb.



Sein ist die Rede, seitdem es im Abendland Philosophie gibt, aber als Metaphysik, die sie war, hat nach Heidegger die bisherige Philosophie das Sein bestenfalls als Sein des Seienden, nicht aber als es selbst bedacht. Fast zwangsläufig sei ihr dadurch auch das Sein zu einem Seienden geworden, bis hin zu einem zuhöchst Seienden (Gott), dem sie die Qualität der Ersten Ursache (causa prima) alles Seienden zusprach. Demgegenüber versuche das nunmehr geforderte „wesentliche Denken“<sup>47</sup> die Differenz offenzuhalten; diesem Denken sei aufgetragen, die Seinsvergessenheit der Metaphysik im Überstieg von der bloß „ontischen“ zur „ontologischen“ Sichtweise aufzuheben, zu „überwinden“, wie Heidegger sagt.

Es bleibe dahingestellt, ob diese Kritik angesichts dessen, was wir von Thomas vernommen haben, so ganz berechtigt ist. Jedenfalls stellen sich die Verhältnisse, knapp zusammengefaßt, bei Heidegger wie folgt dar: Indem das Sein dem Seienden das „Anwesen“ gewährt, ist von ihm aus auch darüber entschieden, was und wie ein Seiendes ist oder zu sein hat. Bezüglich des nichtmenschlichen Seienden erwachsen daraus weiter keine Probleme; dieses ist immer schon, wie es vom Sein gefügt und verfügt ist. Anders dagegen beim Menschen. Der Mensch, so haben wir zu wiederholen, ist dadurch ausgezeichnet, daß er eben nicht einfach nur ist, sondern daß er sich das „Ist“ vergegenwärtigen kann: daß er des Seins innezuwerden vermag. Oder nun vom Sein her gesehen: Der Mensch ist jenes Seiende, in dem sich das Sein eine Stätte seiner Offenbarkeit bereitet hat: in dem es sich als Sein aufscheinen läßt. Das Medium, in dem das geschieht, ist das, was Heidegger Denken nennt (später sagt er lieber Sprache<sup>48</sup>). Dabei meint Denken nicht primär die Denkfähigkeit des Menschen, sondern die jedem Denkkakt vorausliegende „Erschlossenheit“ von Sein. „Im Denken“ kommt „das Sein zur Sprache“<sup>49</sup>, oder noch einprägsamer: Im Denken steht der Mensch in der „Lichtung des Seins“<sup>50</sup>, ist er auf das Sein hin „ekstatisch“, enthüllt sich die Existenz als „Ek-sistenz“<sup>51</sup>. Nicht nur ist der Mensch – gleich allem anderen Seienden – vom Sein her seiend, vielmehr steht er zugleich aus diesem Seiendsein heraus (griech. *ἐκ* = aus, heraus): Er steht in der „Wahrheit des Seins“<sup>52</sup>.

Hinzu kommt ein Zweites: Als in der Wahrheit des Seins Stehender ist der Mensch nach Heidegger zugleich von dieser Wahrheit in Anspruch genommen. Die ihm vom Sein her gewährte Gabe des Denkens ist für ihn zugleich Aufgabe, Aufgabe in dem Sinne, daß das Denken, „dem Sein gehörend, auf das Sein hört“<sup>53</sup>. Abermals verkürzt dargestellt: Das Sein „durchwaltet“ zwar alles Seiende, aber bestimmte Fügungen hält es gleichsam bei sich zurück, um sie durch den Menschen ins Werk setzen zu lassen. Im Denken als der Lichtung seiner selbst spricht das Sein sie dem Menschen zu, „schickt“ es sie ihm<sup>54</sup>, ihn

<sup>47</sup> Hb u. a. S. 81.

<sup>48</sup> Ebd. S. 53 ff.

<sup>49</sup> Ebd. S. 53.

<sup>50</sup> Ebd. S. 66 f., 70.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd. u. a. S. 69.

<sup>53</sup> Ebd. S. 57.

<sup>54</sup> „Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten“ (ebd. S. 75).

anrufend, das ihm Aufgetragene zu „vollbringen“. „Das Wesen des Handelns ist das Vollbringen<sup>55</sup>“. Das zu Vollbringende „braucht<sup>56</sup>“ den Menschen, aber es stammt nicht vom Menschen. Oder in der anderen, inzwischen schon fast zum Schlagwort gewordenen Formulierung gesagt: „Der Mensch ist der Hirt des Seins<sup>57</sup>.“

## 8. Auswertung

Die damit umrissene „Kehre“ im Denken stellt endgültig klar, daß zwischen Sartre und Heidegger Abgründe liegen. Was bislang Eigentlichkeit oder eigenste Möglichkeit hieß, entspringt in dem, was es ist, nicht einer ins Belieben gestellten Wahl des Menschen, ist nicht „Gemächte“ seinerseits, sondern verpflichtender Anruf des Seins. Bei Heidegger handelt es sich also nicht, wie bei Sartre, um eine einfache Umkehrung des Verhältnisses von existentia und essentia, wobei, wie bereits angedeutet, auch die essentia in Anführungszeichen zu setzen wäre. Heidegger will weit darüber hinaus eine neue, seit langem vergessene Dimension eröffnen: das Sein, das als „Differenz“ das Seiende „ereignet<sup>58</sup>“.

Indem wir unterstellen, daß die Aussagen von „Sein und Zeit“ auch beim späteren Heidegger noch gelten, ergibt sich folglich nicht ein „Vorrang der ‚existentia‘ vor der essentia“ in dem Sinne, daß der Mensch „nichts anderes ist als wozu er sich macht<sup>59</sup>“. Zwar ist der Mensch auch, wozu er sich macht, aber dieses „Machen“ steht nun bei Heidegger bereits unter einer bindenden Maßgabe, auf die hin ich mich „gewinnen“, aber auch „verlieren, bzw. nie und nur ‚scheinbar‘ gewinnen“ kann. Ich gewinne mich, wenn ich den Anruf des Seins so vernehme und „vollbringe“, wie dieser gerade mich meint, und uneigentlich bin ich, wenn ich, dem Sein gehörend, nicht auf das Sein höre, sondern mich im alltäglichen „Man“ einebne. Vorrang der „existentia“ kann somit nur bedeuten, daß sich im voraus nicht ermessen läßt, von welcher Art der Anruf des Seins sein wird. Auf was hin er mich in Anspruch nimmt, kann nur im „Vorgang“ des „Ek-sistierens“, in der Bereitschaft, „Hirt des Seins“ zu sein, offenbar werden.

Das alles ist ein anderer Ausdruck dafür, daß nach Heidegger das Sein durch und durch geschichtlich ist. Dabei wird geschichtlich mit „Geschick“ und dieses mit „schicken“ in Verbindung gebracht. Geschichtlich ist das Sein also in dem Sinne, daß es sich unabsehbar je und je dem Menschen zuschickt, ihn „anruft“, wie wir der Einfachheit halber gesagt haben<sup>60</sup>. Negativ ist damit ausgesprochen, daß bei aller Rückbindung des Menschen an die Maßgeblichkeit des Seins die essentia des Thomas nicht wiederkehrt. Nur soviel bleibt von ihr erhalten, daß der Mensch das von ihm Gesollte nicht selbst aufbringt. Was dagegen die ihr von Thomas zuerkannte Allgemeinheit und Unveränderlichkeit betrifft, so werden beide gerade in Abrede gestellt. Essentia im Sinne des

<sup>55</sup> Ebd. S. 53.

<sup>56</sup> Zum Begriff „brauchen“ bei HEIDEGGER vgl. ders.: Was heißt Denken? 2. unveränderte Auflage, Tübingen 1961, S. 114.

<sup>57</sup> Hb u. a. S. 75, 90.

<sup>58</sup> Vgl. dazu besonders HEIDEGGER: Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 60 ff.

<sup>59</sup> J. P. SARTRE: Ist der Existentialismus ein Humanismus, a.a.O. S. 11.

<sup>60</sup> Hb S. 75 und auch sonst.

Thomas gedacht, ist nach Heidegger ein typisches „Vorstellungs“-Gebilde der Metaphysik, mit dem diese das Sein gleichsam einfangen, es „fest“-stellen will, ohne zu bedenken, daß auf solche Weise das Sein gerade verdeckt wird. Dem Sein wird verwehrt, sich so zuzuschicken, wie es selbst es „will“<sup>61</sup>. – Heideggers weiteren Gedanken, daß darin gleichwohl nicht ein Verschulden der Metaphysik, sondern selbst wieder ein Seins-„Geschick“ liegt, wollen wir hier auf sich beruhen lassen<sup>62</sup>.

Um so nachdrücklicher ist die Frage zu stellen, ob damit der *essentia*-Gedanke – *essentia*, wie Thomas sie versteht – tatsächlich gegenstandslos geworden ist. Oder muß nicht auch Heidegger noch etwas davon voraussetzen, damit sein neues Denken sein kann, was es sein will? Mit dieser Frage tritt nun der Problemfaden unverhüllt zutage, der unsere Untersuchung von Anfang an bestimmt hat. Er macht deutlich, daß es sich bei der Frage des Verhältnisses von Dasein und Sosein im Menschen in der Tat um einen „perennierenden“ Problemgehalt philosophischen Denkens handelt.

## 9. „Dialektik“ von Dasein und Sosein im Menschen

Zu der aufgeworfenen Frage ist zunächst zu bemerken, daß zumal Heidegger dazu beigetragen hat, daß das je Eigene, die je besondere Sinnaufgabe eines jeden einzelnen Menschen im Bewußtsein unserer Zeit ihren gebührenden Platz gefunden hat. Hier lag das Defizit des antik-mittelalterlichen, aber weithin auch noch des neuzeitlichen Denkens, daß es den Nachdruck wesentlich auf das Allgemeine legte, ja die *essentia*, wie Thomas es tat, gar zur „Zweiten Substanz“ erklärte<sup>63</sup>. Dorthin kann der Weg nicht mehr zurückführen<sup>64</sup>. Gleichwohl bleibt zu fragen, ob damit das Allgemeine und Unveränderliche seinen Sinn in jedem Betracht verloren hat.

Ähnlich wie bezüglich der Freiheit bei Sartre kann man auch bei Heidegger einfach schon darauf hinweisen, daß dieser das Stehen in der Lichtung des Seins unterschiedslos allen Menschen zuerkennt, gewissermaßen zur „Wesensnatur“ des Menschen erklärt mit einer gleichfalls „essentiellen“ Abgrenzung gegenüber allem, was Nichtmensch ist. Aber selbst wenn man das noch unter dem Titel „Seinsart“ dem Dasein (*esse*, Existenz, Ek-sistenz) zuordnen wollte<sup>65</sup>, bedarf es dann nicht gleichwohl auch in jenem Bereich, der sozusagen als Binnenraum der Ek-sistenz übrig bleibt, noch übergreifender Maßgaben? Das Sein, so hörten wir, schickt sich je und je zu, sein Anruf ist von Mal zu

<sup>61</sup> Vgl. dazu u. a. Hb. S. 66: „Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, in dem er vom Sein angesprochen wird“. Ferner: Identität und Differenz, a.a.O. S. 59 f.

<sup>62</sup> Vgl. u. a. Hb, S. 73.

<sup>63</sup> Vgl. dazu u. a. J. HIRSCHBERGER, a.a.O. S. 402.

<sup>64</sup> Mit einem gewissen Recht ist mitunter gesagt worden, daß erst die sogenannte Existenzphilosophie – angefangen von Kierkegaard über Jaspers und Heidegger bis hin zu Sartre – den einzelnen Menschen als einzelnen voll in den Blick gerückt habe. Erst hier werde voll deutlich, was Freiheit und, daraus erwachsend, Verantwortung bedeute, eine Freiheit, die nicht nach vorgezeichneten Regeln gegängelt ist, sondern ihre höchste Bewährung darin habe, in „Ungewißheit und Wagnis“ zu stehen.

<sup>65</sup> Vgl. Anmerkung 23.

Mal ein je eigener. Aber kann dieses Eigene als das, was es ist, überhaupt erfaßt werden, wenn es nicht auf einem die verschiedenen Anrufe verbindenden Hintergrund hervortritt? Verhält es sich hier nicht analog wie mit der Farbe Blau, die nur im vorgegebenen und vorgewußten Rahmen von Farbigkeit identifiziert werden kann – im Rahmen von Farbigkeit überhaupt und als solcher? Oder auch so gesehen: Ich kann mich in der Eigentlichkeit des Ek-sistierens „gewinnen“, aber auch „verlieren“, bzw. nie und nur „scheinbar“ gewinnen“. Setzt das aber nicht schon ein Kriterium voraus, an Hand dessen sich echte von bloß scheinbarer Inanspruchnahme seitens des Seins unterscheiden läßt? Mag dieses Kriterium auch noch so vage und gegenüber dem Anruf hier und jetzt formal sein, mindestens soviel muß an ihm deutlich werden, daß Bestimmtes als Anruf des Seins nicht gelten kann (z. B. Menschen jüdischer Abstammung in Gaskammern zu schicken<sup>66</sup>).

Solche Fragen, wie sie hier nur eben angedeutet werden können, tendieren mit Nachdruck auf das hin, was Thomas *essentia* genannt hat. Dabei hilft es auch wenig, mit Max Müller von „geschichtlichen Wesensbegriffen“ bzw. von einem „Wesenswandel“ zu sprechen, d. h. die *essentia* als solche beizubehalten, aber sie nun auch selbst der Geschichtlichkeit anheimzugeben<sup>67</sup>. Das vorhin offenbar gewordene Dilemma würde so nur verschoben, aber keinesfalls aufgehoben.

Gewiß weiß man längst, wieviel im Laufe der Denkgeschichte als zur *essentia* des Menschen gehörig ausgegeben wurde, was es nicht war. Aber das entbindet nicht von der Aufgabe, weiter nach der „Wesensnatur“ des Menschen zu forschen, will sagen: bewußt herauszuheben, was schon bei der ersten Begegnung mit einem Menschen als menschliche Wesenheit „irgendwie“ miterfaßt wurde<sup>68</sup>. Nur so bleibt gewährleistet, daß eines gegen das andere abgewogen und der jeweilige Anruf kritisch „vermittelt“ werden kann<sup>69</sup>. Das Sein ist ohne Zweifel in weit höherem Maße geschichtlich, als Thomas es je zu denken vermochte. Aber allein schon um der Identifizierbarkeit dieser Geschichtlichkeit willen ist der Gedanke unabweisbar, daß sich in der Lichtung des Seins zugleich übergeschichtliche Maßgaben eröffnen<sup>69a</sup>.

Die sich hier abzeichnende Doppelgesichtigkeit menschlichen Inanspruchgenommenseins ist in besonders eindrucksvoller Weise von Romano Guardini herausgearbeitet

<sup>66</sup> „Heideggers Einordnung in den Hitlerschen Führerstaat war kein Akt des Opportunismus, sondern folgte aus einer Philosophie, die Sein und Führer identifizierte“, sprich keine Unterscheidungskriterien mehr hatte (THEODOR W. ADORNO: Wozu noch Philosophie, in: Eingriffe. Neun kritische Modelle, edition suhrkamp 1971, S. 17).

<sup>67</sup> M. MÜLLER, a.a.O. S. 88.

<sup>68</sup> Vgl. dazu u. a., was MAX SCHELER von der Unabdingbarkeit und über das Zustandekommen von „Wesenswissen“ sagt (Die Formen des Wissens und die Bildung, in: Philosophische Weltanschauung, Dulp Taschenbücher, München 1954, S. 37).

<sup>69</sup> Ähnlich sieht es auch WERNER MARX (Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1961, S. 211 ff., 230 f.). TH. W. ADORNO bezichtigt Heideggers Seins-Denken gar einer „mythischen Vieldeutigkeit“ (a. a. O. S. 20).

<sup>69a</sup> Vgl. dazu neuestens JOHANNES B. LOTZ (Existenz und Ek-sistenz, in: Theologie und Philosophie, Vierteljahresschrift 59. Jg., Heft 1, 1984, S. 82): „Er (Heidegger) ist dermaßen in der Zeit verfangen, daß er ihr das Sein-selbst unterwirft, statt sie zum Sein-selbst aufzubrechen. Er bleibt bei dem vielfältigen mitgeteilten Sein oder beim Sein als ‚Ereignis‘ stehen . . .“.



worden, und zwar auf dem scheinbar ganz anderen Gebiet der Pädagogik. Nach Guardini steht der Mensch auf der einen Seite unter schon feststehenden Maßgaben, einem „Bild“, wie er sagt<sup>70</sup>. Im „Bild“ ist immer schon vorentschieden, was Menschsein ist bzw. sein soll. Zugleich gibt es aber auch die genau entgegengesetzte Perspektive: die Erfahrung von „Bewegung und Begegnung“<sup>71</sup>. „Da gibt es keine allgemeinen Prinzipien . . . Das einzige, was es gibt, sind die Konkretheiten“<sup>72</sup>, sprich die geschichtlich je und je einmaligen Anrufe. Hier bleibt nichts von Sollen im Sinne der *essentia*, hier ist „freier Raum für Neuanfang, Wagnis, reine Initiative, Härte und Freiheit zugleich“<sup>73</sup>. Erst wenn beide Erfahrungseinrichtungen zu einer „dialektischen Einheit“, wie es bei Guardini heißt, zusammengekommen werden, tritt voll zutage, wer der Mensch ist<sup>74</sup>. Sein Wesen liegt im „dialektischen Schnittpunkt der beiden Bestimmungssysteme“<sup>75</sup>, wobei jede Seite „die lebendige Kritik der anderen“ bildet, „deren Gefahrmöglichkeit“ enthält<sup>76</sup>.

Etwas von dieser Doppelpoligkeit, die nicht mehr in einem „einheitlichen Begriff“<sup>77</sup>, wohl aber im leibhaftigen Existenzvollzug zur Einheit gelangt, wollten die vorangegangenen Darlegungen aufzeigen. Das wahre Verhältnis von Dasein und Sosein im Menschen eröffnet sich nur demjenigen, der in der *essentia* des Thomas die lebendige Kritik des je einmaligen Seins-„Geschicks“ und in diesem die unabdingbare Kritik jener sieht.

---

<sup>70</sup> ROMANO GUARDINI: Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen, Würzburg 1961, S. 23 ff.

<sup>71</sup> Ebd. S. 28.

<sup>72</sup> Ebd. S. 30.

<sup>73</sup> Ebd. S. 32.

<sup>74</sup> Ebd. S. 34.

<sup>75</sup> Ebd. S. 36.

<sup>76</sup> Ebd. S. 34. Guardini kennt noch ein drittes Bestimmungssystem: „Das Gegenständliche und der Dienst“ (ebd. S. 37 ff.), worauf wir hier aber nicht einzugehen brauchen.

<sup>77</sup> Ebd. S. 36.

## Ein denkwürdiges Jubiläum: Die Entdeckung des Codex Sinaiticus im Jahre 1859

125 Jahre sind vergangen, seit der Codex Sinaiticus, eine der wertvollsten Bibelhandschriften, nach einem abenteuerlichen und spannungsreichen Unternehmen der wissenschaftlichen Welt übergeben werden konnte. Seine Entdeckung und Veröffentlichung sind unlöslich mit dem Namen des evangelischen Neutestamentlers Constantin Tischendorf (1815–1874) verbunden. Die glanzvolle, von dem später durch den sächsischen König geadelten Gelehrten selbst berichtete Fundgeschichte wird allerdings von dem Vorwurf überschattet, die wertvolle, in das 4. Jahrhundert zu datierende vierspaltige Majuskel sei unrechtmäßig dem Katharinen-Kloster auf dem Sinai entzogen worden. Noch heute kann der Besucher des Klosters Einsicht nehmen in die von Tischendorf unterzeichnete und hinterlegte Vereinbarung, in der er die Rückgabe der ihm anvertrauten Handschrift an den Konvent verspricht<sup>1</sup>. Das in Kairo ausgefertigte Schreiben trägt das Datum vom 28. September 1859. Die 125. Wiederkehr dieses Tages läßt erneut nach den Hintergründen der Ereignisse fragen, an deren Ende dem Katharinen-Kloster nur eine Faksimile-Ausgabe des Schatzes verblieb, das Original jedoch im Britischen Museum zu London einen neuen Besitzer fand.

Bereits als jungem, erst 26jährigem Forscher war Constantin Tischendorf eine großartige Leistung gelungen: In mühevoller Arbeit hatte er eine neutestamentliche Handschrift des 5. Jahrhunderts, die im 12. Jahrhundert abgewaschen worden und mit 38 Traktaten Ephraems des Syrers in griechischer Übersetzung neu beschrieben worden war, mit Hilfe einer Galläpfeltinktur entziffern und veröffentlichen können<sup>2</sup>. Dieser Codex Ephraemi Syri rescriptus ist seither der wohl berühmteste Palimpsest des Neuen Testaments. Einmal auf die Fährte gelockt, möglichst nahe an den Text des Neuen Testaments heranzukommen, den die Kirche des ausgehenden 4. Jahrhunderts benutzt hat<sup>3</sup>, machte sich Constantin Tischendorf auf dem ganzen Kontinent auf die Suche nach alten Bibelhandschriften. Vier Jahre hatte er bereits in europäischen Bibliotheken geforscht, als er im Mai 1844 erstmals das Katharinen-Kloster am Sinai aufsuchte<sup>4</sup>. Es trieb ihn die Hoffnung, innerhalb der alten, seit Gründungszeit nicht zerstörten Klostermauern Schätze für die

<sup>1</sup> Im März 1978 habe ich das hinter Glas gerahmte, in der Bibliothek des Klosters ausgehängte Dokument selbst in Augenschein nehmen können.

<sup>2</sup> Das von KURT und BARBARA ALAND (Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart 1982, 118) als Zeitpunkt der Entzifferung angegebene Jahr 1843 läßt sich aufgrund Tischendorfs eigener Angaben präzisieren: „1840 und 1841 entzifferte ich den alten, im 12. Jahrhundert verwischten Text, mit Ausnahme sehr weniger Stellen, nachdem er acht Jahre früher durch chemische Mittel aufgefrischt worden war“ (C. TISCHENDORF, Aus dem heiligen Lande, Leipzig 1862, 121, Anm. 1).

<sup>3</sup> Zu dem von Karl Lachmann 1830 vorgetragenen Programm „weg vom späten Text des Textus receptus und zurück zum Text der Kirche des ausgehenden 4. Jahrhunderts“ und zu der von dieser Lösung bestimmten Arbeit Tischendorfs vgl. K. und B. ALAND, a. a. O. 21 f.

<sup>4</sup> Die folgenden Ausführungen schließen sich eng an die Darstellung der Ereignisse an, die C. TISCHENDORF in seinem Bericht „Aus dem heiligen Lande“ (Leipzig 1862, 108–118. 149 f. 353 f. 369–373) gibt.

Bibelwissenschaft aufzuspüren. Diese Hoffnung blieb nicht unerfüllt. In großer Zuvorkommenheit erlaubte man es dem Gelehrten, alle Manuskripte der klösterlichen Bibliothek zu prüfen.

In seinem 1846 erschienenen ersten Bericht „Reise in den Orient“ geht Tischendorf noch nicht einmal auf jene große Entdeckung ein, die ihm bereits 1844 vergönnt war<sup>5</sup>. Erst knapp zwei Jahrzehnte später, nachdem er den ganzen Fund sichern konnte, berichtet er in seinem zweiten Reisewerk „Aus dem heiligen Lande“: „In der Mitte der Bibliothek, deren Bücher und Handschriften ringsum auf Regalen aufgestellt waren, stand ein Korb mit Resten von verschiedenen alten theilweise verdorbenen Handschriften, dergleichen schon zwei Körbe voll als unbrauchbar ins Feuer geworfen worden waren. In diesem Korb fand ich zur grössten Ueberraschung mehrere Fragmente von einer griechischen Bibelhandschrift auf Pergament, in der ich sogleich eine der ältesten, die es gibt, erkennen mußte“<sup>6</sup>. 43 Blätter dieser kostbaren, alttestamentliche Texte enthaltenden Handschrift konnte Tischendorf von der Klostergemeinschaft erwerben. Diese einstweilen gesicherten Blätter gab er nach seiner Rückkehr nach Leipzig im Jahre 1846 als Codex Friderico-Augustanus in lithographiertem Faksimile heraus<sup>7</sup>.

Da Tischendorf die im Kloster verbliebenen Fragmente nicht käuflich erwerben konnte, gedachte er, sie dort sorgfältig abzuschreiben und aufgrund dieser Kopie zu edieren. Deshalb trieb es ihn 1853 zum wiederholten Mal in den Orient. Bei diesem zweiten Aufenthalt im Katharinen-Kloster wurde er jedoch herb enttäuscht. Die Handschrift war verschollen. Tischendorf argwöhnte, daß der Schatz inzwischen nach Europa verkauft worden sei. Deshalb entschloß er sich zu einer Verlegenheitslösung: Zehn Jahre lang hatte er es als Geheimnis gehütet, daß er bereits 1844 die jetzt nicht mehr aufzufindenden Fragmente teilweise abgeschrieben hatte. Jetzt sah er den geeigneten Zeitpunkt gekommen, diese Abschriften zu veröffentlichen, nicht ohne mit Enttäuschung und Stolz auf seinen Anteil hinzuweisen „an der Erhaltung jener anderen kostbaren Ueberreste . . ., wohin sie auch immer gekommen sein mochten“<sup>8</sup>. Dieses Kapitel schien somit abgeschlossen, wenn auch gar nicht zur Zufriedenheit des Gelehrten.

So drängte es Tischendorf zu einer nochmaligen Reise nach dem Sinai. Sie sollte den Auftakt zu längeren Forschungen in den orientalischen Ländern unter der Schirmherrschaft des russischen Zaren Alexanders II. bilden. Im Januar des Jahres 1859 hatte sich Tischendorf wiederum mehrere Tage dem Studium der Bibliothek des Klosters gewidmet – ohne bemerkenswerten Erfolg. Das, was er suchte, war nicht mehr zu finden; wiederum schien sein Aufenthalt vergebens<sup>9</sup>. So sandte er am 4. Februar einen Klosterdiener ab, um die in der Wüste bei den Kamelen weilenden Beduinen zum Aufbruch an das Kloster zu rufen. Für den 7. Februar war die Abreise festgesetzt. Dazu sollte es tatsächlich kommen, doch unter ganz anderen Umständen!

<sup>5</sup> Vgl. C. TISCHENDORF, Reise in den Orient, Leipzig 1846, 218 – 252.

<sup>6</sup> C. TISCHENDORF, Aus dem heiligen Lande, S. 108.

<sup>7</sup> Codex Friderico-Augustanus sive Fragmenta Veteris Testamenti e codice Graeco omnium qui in Europa supersunt facile antiquissimo. In oriente detexit, in patriam attulit, ad modum codicis edidit Const. Tischendorf. Lipsiae 1846.

<sup>8</sup> C. TISCHENDORF, Aus dem heiligen Lande, S. 109. Im einzelnen handelte es sich um den Schluß des Jesajabuches und den Anfang des Propheten Jeremia; beide Passagen veröffentlichte TISCHENDORF in der von ihm herausgegebenen Sammlung Monumenta Sacra inedita. Nova collectio. Vol. I, Leipzig 1854. Vgl. ebenda auch S. XXXX.

<sup>9</sup> TISCHENDORF bemerkt zwar, daß diese Nachforschungen „nicht ohne glücklichen Erfolg“ gewesen seien. Allerdings gesteht er sogleich: „Nach den einstmals durch mich vom Untergang geretteten Bibelfragmenten hatt' ich jedoch gar nicht wieder gefragt; es war mir seit meinem Besuche von 1853 zweifellos geworden, dass nichts mehr davon im Katharinenkloster geblieben“ (C. VON TISCHENDORF, Die Sinaibibel, Leipzig 1871, 12).

Tischendorf hatte dem Kloster als Gastgeschenk einige Exemplare seiner bereits erschienenen griechischen Ausgaben des Alten und Neuen Testaments überreicht; sie dokumentierten den Ertrag seiner bisherigen textkritischen Arbeit. Als der Forscher am Nachmittag des 4. Februar einen Ausflug in die Sebajeh-Ebene unternahm, begleitete ihn der Ikonomos des Klosters als kundiger Führer. Unversehens verfiel das Gespräch der beiden Männer auf die Tischendorfschen Editionen der Hl. Schrift und wandte sich der Frage nach dem Text des Alten Testaments zu. Dieses Gespräch führte zu etwas Unerwartetem, – doch lauschen wir Tischendorf: „Nach unserer Rückkehr ins Kloster, in der Abenddämmerung, bat mich der Ikonom in seiner Zelle eine Erquickung anzunehmen. Als wir damit beschäftigt waren, bemerkte er, auch er habe hier eine Septuaginta, und holte aus einer Ecke des Zimmers ein in ein rothes Tuch eingeschlagenes Manuscript herbei, das er vor mich auf den Tisch legte. Ich öffnete das Tuch, und sah zu meinem grössten Erstaunen vor meinen Augen jene kostbaren Reliquien liegen, die ich im Jahre 1844 aus dem verhängnisvollen Korb hervorgezogen. Der Umfang der Blätter, die vor mir lagen, – einen Einband hatten sie nicht – verrieth sogleich, dass sie sich keineswegs auf jene Alttestamentlichen Fragmente beschränkten. Ein flüchtiges Durchblättern vermehrte mein Erstaunen; denn ich bemerkte Anfang und Ende des Neuen Testaments, sogar den Brief an Barnabas. Mit dem Ikonom standen noch andere Klosterbrüder um mich; sie waren Zeugen meines freudigen Staunens, doch konnten sie schwerlich begreifen was hier voring. Ich bat das Tuch mit seinem ganzen Inhalte zu näherer Prüfung auf mein eigenes Zimmer tragen zu dürfen; der gütige Ikonom . . . gewährte es bereitwilligst“<sup>10</sup>.

Welchen Schatz trug Tischendorf in seinen Händen, als er seinem Zimmer zustrebte! Seine kühnsten Hoffnungen – 1844 hatte er nur 129 Blätter dieser Handschrift zu Gesicht bekommen – waren weit übertroffen: 346 Blätter zählte er nun. Sie enthielten nicht nur das ganze Neue Testament, sondern auch 22 Bücher des Alten Testaments, dazu noch den Brief an Barnabas und den ersten Teil des „Hirten des Hermas“. In fieberhafter Eile machte sich Tischendorf daran, die beiden letztgenannten, bis dahin nur unzureichend überlieferten Schriften sofort zu kopieren. Am nächsten Morgen, in der Frühe des 5. Februar, teilte er dem Ikonomos seine Absichten mit. Da es ihm als unerfüllbar erschien, die Handschrift erwerben zu können, beschied er sich mit dem Wunsch, den Text auf das genaueste abschreiben zu dürfen. Bedenkt man, wie lange die Skriptoren einst dieser Arbeit oblegen haben mußten, so leuchtet ein, daß der Gelehrte sich nicht ohne weitere Vorbereitungen an sein Vorhaben begeben konnte. Andererseits standen der sofortigen Mitgabe des Originals unüberwindbare Hindernisse im Weg. – Und hier nehmen jene Ereignisse ihren Lauf, die später zum Vorwurf des Wortbruchs geführt haben. Sie trugen dazu bei, in folgenden Jahrzehnten den Namen des verdienstvollen Gelehrten mit leicht hämischem Zungenschlag zu nennen ob des Vorwurfs, er habe sich das Manuskript auf unredliche Weise verschafft. Versuchen wir, die Ereignisse in der Darstellung Tischendorfs zu verfolgen<sup>11</sup>. Sie wurden zu einem Zeitpunkt niedergelegt, da noch keinerlei Vorwürfe gegen ihren Autor, wohl aber gegen den zum Erzbischof gewählten Archimandriten Cyrill erhoben wurden; dieser soll – so behauptete man – als noch nicht bestätigter Amtsträger seine Befugnisse überschritten haben<sup>12</sup>. Inwiefern?

Der Prior des Klosters, der hinsichtlich des Tischendorfschen Begehrens nach Mitnahme des Kodex entscheidungsbefugt gewesen wäre, hatte sich am Vortag des denkwürdigen 4. Februar auf die Reise nach Kairo begeben, um von dort aus zur Wahl eines neuen Erzbischofs aufzubrechen, die in Konstantinopel stattfinden sollte. Tischendorf entschloß sich, in aller Eile dem Prior

<sup>10</sup> C. TISCHENDORF, Aus dem heiligen Lande, S. 110.

<sup>11</sup> Vgl. a. a. O. 113 – 118. 149 f. 353 f. 369 – 373.

<sup>12</sup> Vgl. a. a. O. 372. Hingegen sind die Ausführungen TISCHENDORFS in „Die Sinaibibel. Ihre Entdeckung, Herausgabe und Erwerbung“ (Leipzig 1871) bereits apologetisch motiviert, insbesondere was die Umstände der Erwerbung der Handschrift angeht; vgl. ebenda S. 85 – 92.



nachzureisen, um dessen Einschiffung nach Konstantinopel zuvorkommen. Vom 7. bis 12. Februar war man mit der Kamelkarawane unterwegs<sup>13</sup>. Die zuvor beordnete Barke setzte die Reisegesellschaft nach Suez über; mit der Eisenbahn ging es bis Kairo. Am Montagmorgen, dem 14. Februar, fand Tischendorf den Prior noch dort vor, weil die Wahl des neuen Erzbischofs zwischenzeitlich für Kairo anberaumt worden war. Tischendorf trug sein Anliegen vor, überreichte die diesbezüglichen Schreiben des Bibliothekars Kyrillos und des Ikonomos, – und das Unglaubliche wurde wahr. Man sandte einen Scheich per Dromedar zum Katharinenkloster, um die Handschrift herbeizuholen. In nur neun Tagen durchquerte dieser Eilbote zweimal die ägyptische und arabische Wüste, so daß er bereits am 23. Februar mit der wertvollen Fracht am Nil eintraf. Der Prior übergab Tischendorf wunschgemäß einige Teile der Handschrift, damit dieser mit der Abschrift beginnen könne. Zwei Monate saß der Gelehrte nun im Hôtel des Pyramides zu Kairo, um, unterstützt durch einen deutschen Arzt und einen Apotheker, den Kodex in eine Abschrift zu übertragen. Alle 346 Blätter wurden ihm nach und nach zur getreuen Kopie überlassen.

Kaum war die Hälfte der Abschrift hergestellt, da geschah das, was Tischendorf insgeheim befürchtet hatte. Ein junger englischer Gelehrter hatte von dem unerhörten Fund erfahren und wurde beim Prior vorstellig, um ein Kaufangebot zu unterbreiten. Dieser, nicht im geringsten die Gedanken Tischendorfs ahnend, berichtete dem deutschen Gelehrten vom Angebot des englischen Forschers, fügte aber hinzu, das Kloster wolle eher dem Zaren, dem Schutzherrn der rechtgläubigen Kirche, diese Handschrift zum Geschenk machen, als sie um englisches Gold zu verkaufen. Es versteht sich, daß Tischendorf den Prior in seiner Haltung nach Kräften bestärkte. Im übrigen war es nun höchste Zeit zu handeln. Der glückliche Entdecker unterrichtete die Öffentlichkeit von seinem sensationellen Fund. Ein in Kairo am 15. März 1859 abgefaßter Brief offenbarte dem sächsischen Staatsminister von Falkenstein das Ereignis. Kurz darauf wurde diese Nachricht in Nr. 31 der wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung vom Jahre 1859 abgedruckt. Nun war die Öffentlichkeit unterrichtet; die Ereignisse schienen sich günstig zu entwickeln. Tischendorf stellte die Veröffentlichung des Fundes binnen drei Jahren in Aussicht.

In der Osterwoche fand die Wahl des neuen Erzbischofs statt, und Tischendorf durfte hoffen, daß die Klostergemeinschaft die Schenkung der Handschrift an den Zaren beantragen und gutheißen werde. Doch schon bald wurde klar: Die Schenkung würde erst dann in die Wege geleitet werden können, wenn der Erzbischof die Weihe durch den Patriarchen von Jerusalem erhalten habe und durch die türkische Regierung sowie den ägyptischen Vizekönig anerkannt worden sei. Dafür müsse man etwa einen Zeitraum von drei Monaten veranschlagen. Inzwischen überprüfte Tischendorf die vollendete Abschrift und begab sich nach Jerusalem, um dort die Ankunft des Bruders des Zaren, des Großfürsten Konstantin, mitzuerleben. Während dieser Zeit beflügelte ihn die Hoffnung, daß nach Verlauf der drei Monate die beabsichtigte Schenkung der Handschrift zur offiziellen Verhandlung unter den stimmberechtigten Mitgliedern des Klosters reif sein werde.

Im Juli traf er wieder in Kairo ein. Doch hier hatte sich unterdessen alles verzögert: Der Patriarch von Jerusalem hatte Einspruch gegen die Gültigkeit der vollzogenen Bischofswahl erhoben; daher war bisher die Anerkennung seitens der Hohen Pforte und des Vizekönigs von Ägypten ausgeblieben. Fünf Abgeordnete des Sinai-Klosters weilten in Konstantinopel, um bei der Hohen Pforte und im Phanar die rechtens durchgeführte Wahl zur Anerkennung zu bringen. Tischendorf blieb nichts anderes übrig, als ebenfalls nach Konstantinopel zu reisen, wo er am 17. August eintraf. Eine Entscheidung bezüglich der Bischofswahl war immer noch nicht in Sicht.

<sup>13</sup> Die freundliche Geste des Ikonomos, die zur überraschenden Entdeckung führte, geschah also nicht am Vorabend der Abreise, wie ERNST WÜRTHWEIN (Der Text des Alten Testaments, Stuttgart 1973, 184) fälschlich annimmt. Der denkwürdige Abend war der des 4. Februar; die Abreise erfolgte planmäßig am 7. Februar.

In seinem Brief an den Staatsminister von Falkenstein hatte Tischendorf in Aussicht gestellt, die Edition in drei Jahren vorlegen zu können; sein eigenes Wort drängte ihn zur Eile. So verfiel er auf einen Ausweg.

Er schlug dem Kloster die sofortige Übergabe der Handschrift an ihn vor, um sie nach Petersburg zu bringen und sie unter der Protektion des Zaren zur Herausgabe auswerten zu können. Der russische Gesandte in Konstantinopel, Fürst Lobanow, in dessen Sommerresidenz Tischendorf gastliche Aufnahme gefunden hatte, billigte und unterstützte den Plan. Man setzte ein Papier auf, das von der verlautbarten Absicht der Schenkung ausging. Es trug aber den inzwischen eingetretenen Verhältnissen dahingehend Rechnung, als es aussagte, „dass das Original, als unbehelligtes Eigenthum des Klosters, in dem Falle dass unvorgesehene Umstände die Ausführung der Schenkung beeinträchtigen sollten, nach stattgehabtem Gebrauche an dasselbe zurückzugeben sei“<sup>14</sup>. Mit diesem Papier in der Tasche verließ Tischendorf Konstantinopel am 22. September und erreichte Kairo am 27. des Monats. Noch am Abend desselben Tages begrüßte er die Freunde im Kloster. Dem Erzbischof unterbreitete er das vorbereitete Papier. Dieses fand tatsächlich die erwünschte Aufnahme, und schon am Morgen des 28. September legten die versammelten Prioren und Brüder die Handschrift in die Hände Tischendorfs. Nun wurde die eingangs erwähnte, heute noch im Kloster aufbewahrte Vereinbarung niedergelegt, wie Tischendorf angibt: „Ein von meiner Seite vollzogenes Dokument stellte fest, dass diese Uebergabe die Veröffentlichung des Textes in der schon näher bezeichneten Weise zum Zweck habe“<sup>15</sup>. Der Gelehrte hatte sein Ziel in freundschaftlichem Einvernehmen mit dem Konvent erreicht; des Vertrauens, das ihm die Mönche entgegenbrachten, war er sich dankbar bewußt.

Einen Monat nach der Abreise aus Ägypten, am 19. November 1859, konnte er voller Stolz und Ehrerbietung zu Zarsko Selo Ihren Kaiserlichen Majestäten die Handschrift vorlegen. Noch vor Ablauf des Jahres begab er sich an die Vorbereitungen einer genauen typographischen Nachahmung des Originals. Sie konnte tatsächlich im einst angekündigten Zeitraum vollendet werden und erschien 1862 in Petersburg. Der berechtigte Stolz des Entdeckers spricht aus dem Untertitel dieser Edition: *Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus. Auspiciis imperatoris Alexandri II. ex tenebris protraxit, in Europam transtulit, ad iuvandas atque illustrandas sacras litteras edidit C.T.*

Die Bezeichnung des Codex als „Petropolitanus“ griff allerdings dem Gang der Ereignisse voraus. Sie war von Tischendorf bewußt – und ohne Widerspruch des Erzbischofs Cyrill – auf das Titelblatt gesetzt worden, um im Hinblick auf die erwartete Dedikation schon jetzt eine Verbindung zu der das ganze Unternehmen finanzierenden russischen Krone herzustellen<sup>16</sup>. Doch noch war die Schenkung nicht vollzogen! Lag es nur daran, daß die Gegengabe an das Kloster, die Tischendorf als „Beweise der kaiserlichen Munificenz in Aussicht gestellt hatte“<sup>17</sup>, auch nach Abschluß der Edition noch auf sich warten ließ? War in der Klostergemeinschaft ein Sinneswandel

<sup>14</sup> C. TISCHENDORF, *Aus dem heiligen Lande*, S. 371. Den französischen Wortlaut des Dokumentes teilt TISCHENDORF, *Die Sinaibibel*, S. 22 f., mit.

<sup>15</sup> C. TISCHENDORF, *Aus dem heiligen Lande*, S. 371. Vgl. dazu die 1871 veröffentlichte Darstellung: „Jetzt wurde noch eine Schrift aufgesetzt, die sich an die des Fürsten Lobanow anlehnte, aber als Zweck der Verabfolgung des Originals an mich die genaue Herausgabe desselben hervorhob. Nachdem ich sie gleichsam als Empfangsbescheinigung unterzeichnet hatte, erfolgte die Uebergabe des Originals, und zwar auf meinen Wunsch in demselben rothen Tuche, in welchem es mir am 4. Februar in der Ikonomos-Zelle des Katharinenklosters zuerst vor Augen gekommen war“ (C. VON TISCHENDORF, *Die Sinaibibel*, S. 24).

<sup>16</sup> Vgl. dazu und zur folgenden Darstellung C. VON TISCHENDORF, *Die Sinaibibel*, S. 85–92.

<sup>17</sup> A. a. O. 86.

eingetreten? Verquickte sich die Frage der Schenkung zunehmend mit dem Schicksal des angefeindeten Erzbischofs Cyrill? Jedenfalls brachte dieser, als ihm zwei Exemplare der Prachtausgabe aus Petersburg zuzingen „ohne dass dabei irgend eine Aeussierung in Betreff des Originals gefallen“<sup>18</sup> wäre, seine Verwunderung darüber zum Ausdruck. Von diesem Zeitpunkt ab fiel auf Tischendorf tatsächlich „der Schein des Undankes, wenn nicht gar der Schein der Täuschung“, der auch in mannigfachen literarischen Angriffen Niederschlag fand.

Nach Tischendorfs eigener Darstellung unternahm er intensive Bemühungen, die Sache zu einem glücklichen Abschluß zu bringen<sup>19</sup>. Schließlich wurde 1869 „die offizielle Darbringung der Sinaibibel an den Kaiser“ vollzogen, „und zwar bald nachdem der neue Erzbischof Kallistratos von der Hohen Pforte und der ägyptischen Regierung förmlich anerkannt worden war“<sup>20</sup>. Auf Veranlassung des kaiserlichen Botschafters bei der Hohen Pforte, des Generals Ignatieff, wurde die Schenkungsurkunde nicht nur vom Erzbischof unterzeichnet, sondern auch durch „die Väter vom Cairiner wie vom St. Katharinen-Kloster“<sup>21</sup>. Erst jetzt wurde das Original des Codex Sinaiticus „Petropolitanus“ aus dem auswärtigen Ministerium, wo es bis dahin im feuerfesten Gewölbe als anvertrautes Gut lagerte, in die Räume der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek verbracht. Daß auch das Katharinenkloster „bei diesem edlen Akte der Pietät . . . seine Genüge gefunden“ habe<sup>22</sup>, war Tischendorf gewiß, nicht zuletzt aufgrund der anerkennenden und freundlichen Worte, die ihm seitens des Erzbischofs Kallistratos zuteil wurden<sup>23</sup>.

Als Tischendorf hochgeehrt 1874 starb, galt zu Recht als die spektakulärste Entdeckung seines an Handschriftenfunden überreichen Lebens die des von ihm so benannten Codex Sinaiticus aus dem 4. Jahrhundert. Lange nach seinem Tod, geraume Zeit nach dem Untergang des Zarenreiches wanderte die Handschrift nach Großbritannien; die Sowjetregierung verkaufte das Manuskript 1933 für 100 000 englische Pfund nach England. Dort lagert es seitdem unter der Signatur Brit. Libr. Add. 43725 im Britischen Museum zu London. Die Handschrift kehrte also nicht mehr in das Katharinenkloster zurück. Für die Mönche am Sinai war dies ein nie verwundener Verlust. Man kann es nur als eine glückliche Fügung bezeichnen, daß bei einem neuerlichen Fund im Mai 1975 unter der St. Georgs-Kapelle des Klosters weitere zwölf Blätter des Codex Sinaiticus aufgetaucht sind. Es ehrt die Mönchsgemeinde von St. Katharina sehr, daß sie die Schatten der Vergangenheit inzwischen überwunden und wiederum eine Brücke des Vertrauens zu deutschen Gelehrten geschlagen hat, indem sie mit dem Institut für neutestamentliche Textforschung der Universität Münster eine Zusammenarbeit zur Auswertung der jüngsten Funde vereinbart und eingeleitet hat<sup>24</sup>.

Dr. Reinhold Bohlen, Trier

<sup>18</sup> A. a. O. 87; dort findet sich auch das folgende Zitat.

<sup>19</sup> A. a. O. 87–91.

<sup>20</sup> A. a. O. 91.

<sup>21</sup> A. a. O. 91.

<sup>22</sup> A. a. O. 91.

<sup>23</sup> Vgl. die a. a. O. 91 f. wiedergegebenen Briefauszüge.

<sup>24</sup> Vgl. dazu vorläufig KURT ALAND, Die Funde der Mönche vom Sinai, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11. 5. 1983, S. 10.

# Der Begriff „virtus“ in der Eucharistielehre

## 1. Eine Aussage des Trienter Konzils

Der erste Kanon des Trienter Eucharistiedekretes vom 11. Oktober 1551 lautet: „Wer leugnet, daß im Sakrament der heiligsten Eucharistie wahrhaft, wirklich und wesentlich der Leib und das Blut zugleich mit der Seele und der Gottheit unseres Herrn Jesus Christus und folglich der ganze Christus enthalten ist, und behauptet, er sei in ihm nur wie im Zeichen, im Bild oder in der Wirksamkeit, der sei ausgeschlossen“ (NR 577; vgl. DS 1651). An dieser Konzilsaussage interessiert hier die Verurteilung der Ansicht, Christus sei im Sakrament der Eucharistie nur wie in der Kraft oder Wirksamkeit (*virtute*). Der Ausdruck „virtus“ war zunächst nicht vorgesehen. Er taucht erst im Entwurf des Kanons 1 vom 1. Oktober 1551 auf. Der zweite Teil des zitierten Kanons nahm nämlich folgende Entwicklung:

- 3. Februar 1547: tantum ut in signo, sicut vinum dicitur esse in circulo ante tabernam (CT V, 869, 15–17).
- 2. September 1551: tantum ut in signo (CT VII/1, 111, 10–12).
- 1. Oktober 1551: sed tantummodo esse in signo vel figura aut *virtute* (CT VII/1, 178, 1–4).
- 9. Oktober 1551: tantummodo in eo esse ut in signo vel figura aut *virtute* (CT VII/1, 187, 1–4).
- 11. Oktober 1551: tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut *virtute* (DS 1651).

Die Hinzufügung des „aut *virtute*“ seit dem 1. Oktober 1551 erfolgte vermutlich auf Grund des Votums, das der Bischof von Cadix in Spanien, Martin Perez de Ayala, am 26. September 1551 abgab. Er wünschte zusätzlich das „vel *virtute*“, damit die Häretiker klarer oder besser verurteilt würden (vgl. CT VII/1, 162, 11–12; VII/2, 213, 4). Namen werden nicht genannt. Das „*virtute*“ war dann nicht völlig unumstritten. Der Bischof von Huesca in Spanien erklärte am 6. Oktober 1551: „Canone primo verbum illud *virtute* novum est et in damnatione huius erroris ab ecclesia hactenus non usurpatum. Ideoque, ne vel novis disputationibus aut falsis interpretationibus locus detur, oportet explicari magis, quo pacto Christum *virtute* in eucharistia existere dicant“ (CT VII/2, 221, 9–11; vgl. auch VII/1, 184, 6–7). Der Bischof von Monopoli sagte am 7. Oktober 1551, das „aut *virtute*“ sei ungewohnt (*insolitum*) (vgl. CT VII/2, 224, 14–15; s. auch VII/1, 185, 4). Der Wiener Bischof Friedrich Nausea machte am 6. Oktober 1551 für Canon 1 folgenden Vorschlag: „s.q.d. . . ., sed in eo dumtaxat esse ut in signo vel figura vel *virtute* vel alio quovis id genus modo, anathema sit“ (CT VII/2, 216, 28–29).

Der Begriff „virtus“ spielte schon eine Rolle in der Rede des Erzbischofs von Sassari (Sardinien) am 21. September 1551. In seiner Stellungnahme zu Artikel 2 vom 2. September 1551 („Exhiberi in Eucharistia Christum, sed spiritualiter tantum, manducandum per fidem, non autem sacramentaliter“, CT VII/1, 112, 1–2) legt er u. a. dar: „Fundamentum autem assertionis huius illud est eis, quod omnia spiritualiter intelligant et in *virtute* sicut in reliquis sacramentis, quae in usu consistunt et non in consecratione materiae perficiuntur seorsum ab usu, quod est speciale in hoc sacramento.“ „Est igitur articulus condemnandus, quia, licet sacramentalis sumptio ab haereticis non negetur, illud est secundum *virtutem*, non autem secundum veritatem corporis Christi, quae est statuenda“ (CT VII/2, 172, 27–30; 40–42).

Nach katholischer Auffassung ist Christus in allen Sakramenten gegenwärtig, aber in der Eucharistie ist er selbst gegenwärtig, in den übrigen Sakramenten „*virtute sua*“, wie das II. Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution formuliert (vgl. SC 7). Das Trienter Konzil



erläutert diesen Unterschied wie folgt: die übrigen Sakramente besitzen ihre heiligende Kraft erst, wenn man sie gebraucht, in der Eucharistie aber ist der Urheber der Heiligkeit vor ihrem Gebrauch da (vgl. DS 1639; NR 571).

Man muß beachten, daß das Tridentinum das Wörtchen „nur“ verwendet. Es verurteilt also die Meinung, Christus sei in der Eucharistie „*tantummodo virtute*“. Damit verbietet es nicht, in der Theologie der Eucharistie die *virtus Christi* zu bedenken, die, wie wir sehen werden, der Heilige Geist ist.

## 2. Der Begriff „*virtus*“ in der Eucharistielehre Calvins

Man könnte vermuten, der Trienter Ausdruck „*aut virtute*“ ziele speziell auf Calvin. Aber das läßt sich aus den Konzilsakten nicht entnehmen. Es werden nur allgemein die „*haeretici*“ genannt. Man glaubte diese besser zu treffen, wenn man das „*aut virtute*“ hinzufügte.

Calvin verwendet aber in seinen Ausführungen über das Abendmahl innerhalb seiner *Institutio* häufig den Begriff „*virtus*“. Das kann hier nicht analysiert werden. Nur zwei Gesichtspunkte seien hervorgehoben.

a) Calvin unterscheidet bei der Eucharistie drei Dinge, nämlich die *significatio*, die *materia* oder *substantia* (= Christus mit seinem Tod und seiner Auferstehung) und die *virtus seu effectus*. Damit meint er die Erlösung, die Gerechtigkeit, die Heiligung und das ewige Leben sowie alle Wohltaten, die Christus bringt (vgl. *Institutio* IV, 17, 11; OS V, 354).

b) Nach Calvin kommt die Kommunikation mit dem Leib und Blut Christi zustande durch die „*virtus Spiritus Sancti*“ (vgl. *Institutio* IV, 17, 10. 12. 18. 26. 31. 33; OS V, 351; 355/56; 365; 379; 389; 391; 392): durch die unbegreifliche Kraft des Heiligen Geistes geschieht es, daß wir mit dem Fleisch und dem Blut Christi Gemeinschaft haben (*Institutio* IV, 17, 33; OS V, 391, 29 – 30). Die „*manducatio spiritualis*“ besagt, daß die geheime Kraft des Heiligen Geistes das Band unserer Verbindung mit Christus bildet (ebd. OS V, 392, 9 – 16). Christus, der in den Himmel aufgefahren ist, steigt nicht zu uns herab, er führt uns zu sich empor, und zwar durch den Heiligen Geist (vgl. *Institutio* IV, 17, 31; OS V, 389)<sup>1</sup>.

Calvin lehrt also eine geistgewirkte Realkommunion mit dem Leib und dem Blut Christi. Der gläubige Christ, dem im Abendmahl Brot und Wein gereicht werden, wird der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi wirklich teilhaftig. Calvin kennt jedoch nicht die Realpräsenz, wie sie die Katholiken glauben und wie sie die Lutheraner festhalten. Er betont deshalb: Christus steigt nicht in das Brot herab. Er liegt nicht unsichtbar unter dem Brot verborgen. Er ist nicht in das Brot eingeschlossen (vgl. *Institutio* IV, 17)<sup>2</sup>.

Demgegenüber bleibt katholischerseits klar: Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie kann nicht verstanden werden als eine Gegenwart des abwesenden Christus durch den Heiligen Geist. Christus wird selbst realpräsent, nicht nur der Heilige Geist. Aber die pneumatische Sicht der Eucharistie bei Calvin verdient besondere Beachtung.

<sup>1</sup> Zum pneumatologischen Aspekt der calvinischen Eucharistielehre vgl. auch W. KRUSCHE, Das Wirken des Hl. Geistes nach Calvin, Göttingen 1957, 140 – 151; K. McDONNELL, John Calvin, the Church and the Eucharist, Princeton 1967, 249 – 293; 306 – 309; A. GANOCZY/ST. SCHELD, Christusgegenwart und Heiliger Geist in der Theologie Calvins, in: *Praesentia Christi*. Festschrift Johannes Betz zum 70. Geburtstag, hrsg. von L. Lies, Düsseldorf 1984, 518 – 521.

<sup>2</sup> Kurze Informationen über die Abendmahlslehre Calvins bieten z. B. E. ISERLOH, in: *Handbuch der Kirchengeschichte* IV, hrsg. von H. Jedin, Freiburg – Basel – Wien 1967, 398 – 405; W. NEUSER, Calvin, Berlin 1971, 114/115.

### 3. Die Eucharistie und die „virtus“ des Heiligen Geistes<sup>3</sup>

Der erhöhte Herr, der auf Erden mit Heiligem Geist und Kraft (vgl. Apg 10, 38) sein Werk tat, wird in der Kirche durch den Heiligen Geist präsent und wirksam. Das gilt auch für sein Wirken in der Eucharistie. Wie sich Christus im ewigen Geiste zum Opfer darbrachte (vgl. Hebr 9, 14), so geschieht die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers im Heiligen Geiste. In den eucharistischen Gestalten wird Christus gegenwärtig durch den Dienst eines mit dem Heiligen Geist eigens ausgestatteten Priesters. Das priesterliche Sprechen in persona Christi „ist nur möglich, weil ein und derselbe Heilige Geist in Christus und dem Priester gegenwärtig ist“<sup>4</sup>. In der Wandlungsepiklese wird um den Heiligen Geist flehentlich gebetet. Die Kommunionsepiklese läßt erkennen, daß der Heilige Geist beim Empfang der eucharistischen Gaben zwischen Christus und den Gläubigen vermittelt und insbesondere die Einheit des mystischen Leibes Christi vertieft. Ein fruchtbarer Empfang der Kommunion setzt im Empfänger die Gegenwart des Heiligen Geistes voraus. Der Gläubige empfängt das Fleisch Christi, das durch den Heiligen Geist lebt und Leben schafft (vgl. PO 5, 2). Der Heilige Geist bildet die eigentliche Lebenspende, die dem Gläubigen aus dem geopfert Leib Christi zufließt<sup>5</sup>.

Ein solches geistliches Eucharistieverständnis wird auch in den ökumenischen Konvergenztexten über das Abendmahl erkennbar. Das zeigen z. B. das seit 1978 vorliegende lutherisch-katholische Dokument „Das Herrenmahl“ (vgl. Nr. 21 – 24) und der 1982 veröffentlichte sogenannte Lima-Text (Eucharistie Nr. 14 – 18) der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen<sup>6</sup>. Im zuerst genannten Dokument wird die Bedeutung der Epiklese unterstrichen und u. a. erklärt: „Kraft des Heiligen Geistes werden Brot und Wein durch das schöpferische Wort Leib und Blut Christi“ (Nr. 22). Im Lima-Text, in dem ebenfalls die Epiklese zur Sprache gebracht wird, erscheint der Vater als Ursprung und Erfüllung, Christus als Zentrum und der Heilige Geist als Kraft der Eucharistie: „Es ist jedoch der Vater, der der primäre Ursprung und die letzte Erfüllung des eucharistischen Geschehens ist. Der menschengewordene Sohn Gottes, durch den und in dem es vollbracht wird, ist dessen lebendiges Zentrum. Der Heilige Geist ist die unermessliche Kraft der Liebe, die dieses Geschehen ermöglicht und es weiterhin wirksam macht“ (Nr. 14).

Mit dem Konzil von Trient muß man die Ansicht verwerfen, Christus sei im Sakrament der Eucharistie nur wie in der Kraft oder Wirksamkeit. Gleichzeitig muß man die Kraft und Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Zentralsakrament der Christen gläubig erfassen.

Prof. Dr. H. Schützichel, Trier

<sup>3</sup> Vgl. dazu H. MÜHLEN, Dogmatische Überlegungen zur liturgischen Konstitution, Cath 19 (1965) 108 – 135; ders., Una mystica persona, München – Paderborn – Wien, 1968, 310; J. M. R. TILLARD, L'Eucharistie et le Saint-Esprit, NRT 90 (1968) 363 – 387; J. ZIZIOULAS, J. M. R. TILLARD, J. J. VON ALLMEN, L'Eucharistie. Paris 1970; Y. CONGAR, Der Hl. Geist, Freiburg – Basel – Wien 1982, 464 – 488; Praesentia Christi (Anm. 1) 131 – 150; 296/297.

<sup>4</sup> MÜHLEN, Una mystica persona (Anm. 3) 310.

<sup>5</sup> Vgl. W. BREUNING, Die geistliche Kommunion, TThZ 69 (1960) 231; s. auch CONGAR (Anm. 3) 486.

<sup>6</sup> Vgl. Dokumente wachsender Übereinstimmung, hrsg. und eingeleitet von H. Meyer, H. J. URBAN und L. VISCHER. Paderborn/Frankfurt am Main 1983.

LÜDICKE, Klaus: Eherecht Canones 1055 – 1165. Codex Iuris Canonici. Kommentar für Studium und Praxis. Essen: Ludgerus Verlag Hubert Wingen 1983. 190 Seiten, 24,- DM.

Unter den Kommentaren zum neuen Eherecht, die nach der am 25. Januar 1983 erfolgten Promulgation des Codex Iuris Canonici erschienen sind, zeichnet sich der von K. Lüdike am meisten durch Originalität aus.

Nach einer knappen theologisch-rechtlichen Einführung werden die eherechtlichen Bestimmungen in der Reihenfolge des neuen Gesetzbuches dargelegt und erklärt. Den Ausgangspunkt bildet jeweils der allein verbindliche lateinische Gesetzestext. Die amtliche deutsche Übersetzung ist in einem handlichen Sonderfaszikel dem Buch beigelegt.

Die an jeden Canon sich anschließende Erläuterung weist in der Regel folgende Gliederung auf: 1. Bezug zum Codex Iuris Canonici von 1917 und dessen Reform, 2. Erklärung der neuen Normen und 3. Verweis auf das entsprechende staatliche Eherecht in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich.

Die Kommentierung ist nach Sinnabschnitten unterteilt, die mit Randnummern versehen sind, auf die sich die überaus zahlreichen Querverweise beziehen. In die Ausführungen ist die reiche Erfahrung des Verfassers als kirchlicher Eherichter mit eingearbeitet worden. Besonders bedenkenswert sind seine Darlegungen über die vom Gesetzgeber nicht näher umschriebenen Wesenselemente der christlichen Ehe und über die Auswirkungen der verantworteten Elternschaft auf den Ehewillen.

Das Buch, das sich in seiner Gesamtanlage unverkennbar an Kommentare der zivilen Rechtswissenschaft anlehnt, ermöglicht Studenten und Seelsorgern eine gediegene Information.

H. Socha SAC, Trier

SCHULZ, Winfried: *Leggi e Disposizioni usuali dello stato della Città del Vaticano*. Band I: 1981. Band II: 1982. Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense. *Utrumque Ius Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis*, Band 7 und 8. Band I, 451 Seiten. Band II, 655 Seiten.

W. Schulz, Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn, ist zugleich Lehrbeauftragter Professor für das Recht des Vatikanstaates an der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom. Letztere Aufgabe ließ ihn die Notwendigkeit und Nützlichkeit erkennen, die Gesetze und Verwaltungsanordnungen des Vatikanstaates in einer kritischen und wissenschaftlichen Ausgabe zusammenzutragen. Die wichtigsten Quellen des objektiven Rechtes im Vatikanstaat bilden 1. der Codex Iuris Canonici und die Apostolischen Konstitutionen sowie 2. die vom Papst oder in seinem Auftrag erlassenen Gesetze und sonstigen Regelungen für den Kirchenstaat (Gesetz über die Rechtsquellen [des Vatikanstaates] vom 7. Juni 1929, Art. 1). Daraus erhellt bereits, daß zwischen dem kanonischen und dem vatikanischen Recht vielfältige Berührungspunkte und Abhängigkeiten bestehen, so daß die von Schulz erstellte Sammlung auch für den Kanonisten höchst bedeutsam ist. Die eigens für den Vatikanstaat ergehenden Rechtsnormen sollten in der Regel in einer Ergänzungsreihe zu den *Acta Apostolicae Sedis* veröffentlicht werden (ebd. Art. 2). Bis Anfang 1981 wurden so etwa 425 Verordnungen promulgiert. Einige der einschlägigen Bestimmungen wurden jedoch in den *Acta Apostolicae Sedis* selbst, im Anhang zu diesen oder in eigenen Ausgaben veröffentlicht; manche wurden überhaupt nicht publiziert. Darum gebührt Schulz Anerkennung für sein fünfjähriges Suchen und Sammeln.

Das Werk besteht aus zwei Bänden. Der erste enthält Normen allgemeinen Charakters. Im zweiten finden sich die übrigen Anordnungen und Ausführungsbestimmungen, welche die

einzelnen Institutionen des Vatikanstaates betreffen. Grundsätzlich wurden nur Verfügungen aufgenommen, die noch geltendes Recht darstellen, ausnahmsweise auch solche, denen ein besonderes historisches Interesse zukommt. Die Rechtstexte sind in chronologischer Abfolge dokumentiert und nach den einzelnen Pontifikaten aufgeteilt. Ein analytisches und chronologisches Register am Ende des zweiten Bandes erleichtern die Handhabung des Gesamtwerkes.

Die Veröffentlichung leistet einen wertvollen Beitrag zur Überwindung der auch bei Katholiken anzutreffenden Unkenntnis bezüglich der Eigenart des Vatikanstaates und seiner Rechtsordnung. Sie wird sich als sehr nützlich erweisen für die Behörden und Bürger des Vatikanstaates, für die Mitglieder der Römischen Kurie, für das beim Apostolischen Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps, für die Lehrer und Studenten des kirchlichen, zivilen und internationalen Rechts, nicht zuletzt für den Papst selbst als Souverän des Vatikanstaates.

H. Socha SAC, Trier

LODUCHOWSKI, Heinz: Kreativ-kommunikativ Religion unterrichten. Band III von Schöpferische Selbstmitteilung. Christliche Strukturen in der modernen Welt Band 29. Essen: Ludgerus Verlag 1982. 192 Seiten, kart., 196 Seiten brosch.

Der Verfasser, Professor für Religionspädagogik an der Katholischen Universität Eichstätt, hat mit diesem dritten Band ein wichtiges religionspädagogisches Gesamtwerk abgeschlossen, das die Entwicklung dieses Fachbereichs im Dialog mit den Humanwissenschaften charakterisiert.

Band I: Grundlagen einer kreativ-dialogischen Erziehung und Bildung, 1977, 224 Seiten begründet den in der Allgemeindidaktik so beherrschenden Aspekt der Kreativität nun spezifisch aus der Heiligen Schrift und der Offenbarungskonstitution. Er grenzt ab Emanzipation von christlicher Freiheit, weist aber auch die fruchtbare Bezogenheit auf, zeigt Glauben, Hoffen und Lieben als Grundhaltungen bes. des Erziehers, wie aber schlechthin eines jeden Menschen im schöpferischen Dialog mit den Mitmenschen.

Band II: Kreative Kommunikation in Gruppen, 1979, 212 Seiten weitet die Ich-Du-Beziehungen aus zum spannungsreichen Wir in Familien, Schulen und Gruppen. Darin werden 100 praktische Beispiele geboten von Angst abbauen über Empfehlungen für Leiter von Gruppen und Lehrern von Schulklassen bis zum erfahrungsbetonten, eindrucksstarken Erleben und schöpferischen Ausdrucksgestalten gläubigen Daseins.

Band III: Kreativ-kommunikativ Religion unterrichten vertieft die religionspädagogisch-katechetischen Aspekte nach Johannes Paul II. „Über die Katechese in unserer Zeit“. Die Korrelation von menschlichen Grunderfahrungen und christlichen Glaubenserfahrungen wird entwicklungspsychologisch, biblisch und theologisch begründet. In konkreten Unterrichtsbeispielen werden grundlegende Aspekte der Jesus- und Gottesbeziehung aufgezeigt. Weitere Schwerpunkte sind: Gotteswort in Menschenworten der Bibel erfahren, Singen und Musizieren, Malen und Zeichnen im kreativen Religionsunterricht. Das thematische Ziel ist, zu einem diasporareifen Glauben, Leben, Handeln zu führen. Didaktisch und methodisch zielt es schließlich darauf, kreativ-kommunikativen Religionsunterricht zu analysieren, beobachten, planen, vorbereiten, entwerfen und verbessern zu können. Damit hat der Verfasser Religionslehrern und Studenten (aber auch interessierten Eltern und Leitern von Jugend- und Erwachsenengruppen) praktische Hilfen angeboten, sich selbst in einem kreativ-kommunikativen Vermittlungsprozeß des Glaubens einbringen zu können.

A. Thome, Trier

CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 31, Quellenband 1. Im Haus der Sprache. Erarbeitet von Werner Ross und Rudolf Walter. Mit einem Essay von Werner Ross. Freiburg: Herder Verlag 1983. 400 Seiten, geb. 54,- DM.

Es ist eine begrüßenswerte Idee der Herausgeber von „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft“ gewesen, der 30 Bde umfassenden Enzyklopädie nun sieben „Quellenbände“ zu wesentlichen Hauptproblemen zwischen modernem Weltverständnis und originärer Glaubenserfahrung folgen zu lassen.

Der erste dieser Bände „Im Haus der Sprache“ trifft dann auch ein Anliegen, das für jegliche geistige Auseinandersetzung gilt: „Vorsicht vor den Worten, hier droht Gefahr! Mißtraue den



Worten. Sie gebären Dämonen oder Engel . . . Nichts ist gefährlicher, als ihnen freien Lauf zu lassen“ (Selischter Rebbe, S. 129). Diese Vorsicht vermittelt das genannte Werk in einer umfassenden, aber ungemein differenzierten Auswahl von Äußerungen der Wort- und Sprachmeister, im wesentlichen aus unserer abendländischen Kulturwelt. Es ist ein reizvolles, wohl kaum ausschöpfbares Sammelgefäß sprachlicher Problemaspekte: Göttlicher und menschlicher Ursprung der Sprache, Sinn der Namen, Schönheit und Fruchtbarkeit, aber auch Not und Mühsal des Miteinanders im Reden angesichts der Macht der guten und bösen Worte, der Vielfalt der Sprachen, aber auch der Sprachverwirrung gerade unserer Epoche. Sprachwunder und Sprachgewalt werden bewußtgemacht an Propheten und Dichtern. Das Geheimnis der Wort- und Sprachquellen letztlich beschworen: „Komm, Heiliger Geist, Du schöpferisch!“ Für das sehr persönliche Meditieren eigener Erfahrungen und Probleme, für die pointierende Rede und Predigt, für die argumentierende Diskussion haben die Herausgeber Ross und Walter uns Goldkörner denkerischer Tiefe und sprachlicher Ausdrucksfähigkeit geschenkt. A. Thome, Trier

HAZZAYA, Rabban Jausep: Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften. Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts. Eingeleitet und übersetzt von Gabriel Bunge. Reihe: Sophia Bd. 21. Trier: Paulinus-Verlag 1982. 408 Seiten.

Vorliegendes Werk des ostsyrischen Kirchenschriftstellers Hazzaya, der auch „Meister Joseph der Seher“ genannt wird, bringt Gedanken ans Tageslicht, die selbst dem Osten, geschweige denn dem Westen, weithin unbekannt geblieben sind. Der Leser trifft hier auf ein bedeutendes Zeugnis der persischen Kirche. Damit wird über diese Publikation hinaus eines in der Tat deutlich: Wohl ging die persische Kirche unter dem Ansturm des Islam langsam und unaufhaltsam unter, aber: „Was diesem Untergang trotz aller Verwüstungen und Verluste nicht ganz zum Opfer gefallen ist, das sind die Zeugnisse der großen Mystiker der persischen Kirche, deren Bedeutung für die byzantinische Spiritualität, vor allem den Hesychasmus, erst langsam ans Licht tritt“ (S. 2). – Das Ziel der vier hier zum ersten Mal zusammen und in deutscher Sprache vorgelegten Briefe ist „zunächst ganz praktisch-seelsorglicher Art“ (S. 9). G. Bunge bemerkt dazu: „Sie wollen dem Mönch helfen, seinen Weg mit Sicherheit zu unterscheiden, vor allem Wahrheit von Irrtum, Täuschung, Nachäffung des Widersachers zu scheiden. Jausep tritt hier in die Rolle des geistlichen Vaters ein, dessen Bedeutung er über alles hoch schätzt, ganz im Sinne der alten Tradition, vor allem der des Ostens“ (S. 9). Vor allem erscheint hier das Unterscheidungsvermögen von der größten Bedeutung, wobei die Erkennungsmerkmale „sehr präzise“ (S. 9) sind. Sie „kehren in allen Schriften Jauseps wieder, sie sind also ganz offensichtlich die echte Frucht der Erfahrung“ (S. 9).

E. Sauser, Trier

AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. (Reihe: Christliche Meister Bd. 16). Systematischer Durchblick in Texten – herausgegeben und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln: Johannes Verlag 1982. 287 Seiten.

Zur Ausgabe dieser Auswahl aus dem „Gottesstaat“ bemerkt U. v. Balthasar: „In der vorliegenden Auswahl aus dem Riesenwerk . . . mußte auf die thematische Darstellung der spezifisch spätantiken polemischen Situation und die tatsächliche Polemik Augustins verzichtet werden . . ., weil das Thema auf den positiv aufbauenden Beitrag Augustins zu den Entscheidungsfragen der Christenheit und der Menschheit überhaupt konzentriert werden mußte. So war es unvermeidlich, den Aufbau, den Augustin seinem Werk verlieh . . . dahin zu ändern, daß die Systematik führend und die Polemik ihr ein- und untergeordnet wurde“ (S. 9 f.). – Die Themen, unter denen diese Auswahl getroffen wurde, lauten: Sinn der Schöpfung; der Pilgerstand; die beiden Reiche; die Rolle Israels; Rom als Gleichnis des Weltstaats; die Gotteslehre der beiden Reiche; die Kirche als Endzeit; das Endgut und die Letzten Dinge. – Was den Herausgeber zu einer Bearbeitung dieses „opus ingens“ veranlaßt hat, ist wohl dies: „Es bleibt eines der Grundbücher der Christenheit, zwar eine vielgesichtige Welt, aber, ernsthaft befragt, immer mächtig, in den letzten Fragen Ordnung zu schaffen“ (S. 40). Von großem Wert sind auch die Darlegungen in der Einführung. So etwa, wenn es heißt: „So sind für Augustin nicht etwa die historischen Phasen wichtig, im Gegenteil, sie werden durchgehend und ganz bewußt eingegeben. Das Gottesreich, das vom Himmel stammt, ist von Anfang an auf Erden da, es ist mit Abel gegründet, es entwickelt sich in keiner Weise und Hinsicht, sondern tritt höchstens da und dort stärker aus seiner Verborgenheit hervor. Es ist in Abel

grundsätzlich das gleiche Reich wie in Abraham und in David; die Geschichte von David bis Christus wird kaum noch angedeutet, ja (was das Erstaunlichste ist), die Menschwerdung Christi selber wird nur nebenbei erwähnt, es gibt kaum ein wirklich christologisches Kapitel, geschweige denn ein Buch, in welchem Christus als die Mitte des ganzen Gottesreiches ins Licht gestellt würde: so sehr ist die (gewiß christologische) Essenz des ewigen Gottesreiches das ausschließliche Thema, und darin die Eingründung der glaubenden Existenz in dieses Reich. Vollends wird die äußere Geschichte des Reiches von Christus bis zur Zeit Augustins nicht mehr geschildert; Kirchengeschichte im modernen Sinn könnte für Augustin nur ein Teil der Profangeschichte sein, das Reich Gottes selbst hat keine mit der weltlichen vergleichbare Geschichte. Augustin kennt wohl die geschichtliche Bedeutung der christlichen Ereignisse und der christlichen Kategorien. Niemals würde er diese echte Geschichtlichkeit zugunsten einer bloßen theologischen Existentialität abschwächen wollen . . . Aber diese geschichtlichen Fakten und Taten sind für ihn doch der „historia“ zugehörig, das heißt exegetisch, der „littera“, dem Buchstaben, aus welchem und in welchem erst der Geist, der innere Sinn herausgelesen und verstanden werden muß, und dieser handelt von Gott oder von des Menschen wesentlichem Verhältnis zu Gott und ist daher ewig“ (S. 15 f.). E. Sauser, Trier

ONASCH, Konrad: Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Wien – Graz – Köln: Verlag Böhlau 1982. 495 Seiten, 80 Abbildungen auf 48 Tafeln, zahlreiche Textabbildungen. Ln. 85, – DM.

Der Verfasser, ein international bekannter Fachmann auf dem Gebiet der Ostkirchenkunde, kennzeichnet dieses Werk in der Einleitung folgend: „Es fügt sich . . . in seinem Charakter der Reihe der Stichwort-Lexika ein . . . Es will die wichtigsten Erstinformationen vermitteln, in Zusammenhänge und Probleme einführen und zur Weiterarbeit anregen. Der Informationsbereich des Wörterbuches ist in seinem Titel angegeben. Sein Hauptaugenmerk liegt bei der byzantinisch-slavischen Liturgie und Kunst, wobei die in der Alten Kirche erkennbaren Entwicklungen zur Erklärung herangezogen werden . . . Ausgangspunkt des Wörterbuches ist die Einsicht in die umfassende Integrationskraft der byzantinischen Liturgie . . . Daraus ergeben sich eine Fülle von komplizierten Zwischenbeziehungen zur Kunst, zu Kirchenbau, Kirchendichtung und Kirchenmusik, ebenso zum Kirchenrecht und zur spezifischen, von mir Kultusästhetik genannten Ästhetik. Die Kunst selbst kann nicht als in sich allein ruhende Größe verstanden werden, sondern ist eingebunden in eine hierarchisch gegliederte kirchliche Sozietät und stellt eines ihrer wichtigsten Medien der Lehrinformation dar. Von daher gesehen, ergeben sich unter anderem dialektische Beziehungen zu Häresie und Gnosis, die nicht ohne Auswirkungen auf die Ikonographie geblieben sind“ (S. 6). – Alle Artikel sind sehr ausführlich behandelt, wobei die jeweils folgende Lit.-Angabe von besonderem Werte ist. Als Beispiel instruktiver, knapper Information möge einiges aus dem Stichwort zur „Ikonenweihe“ zitiert sein: „Die besondere Einstellung der byz. Kirche zum Bild ließ die Ikone vor allem an der Bilderwand zum, wenn auch kanonisch nicht zwingend vorgeschriebenen, Bestandteil der Liturgie werden. Im Lauf der Liturgiegeschichte wurde sie schließlich zu den hl. Sachen . . . gezählt und unter den Schutz des Kirchenrechts gestellt. Damit beanspruchte die Ikone eine eigene Weihe, sie scheint allerdings erst in spät- bis nachbyz. Zeit eingeführt worden zu sein. Ihr vorangegangen ist möglicherweise die Benennung der Ikone mit dem Namen der von ihr dargestellten hl. Person. Heute stellt die Ikonenweihe ein eigenes, vom Bischof zu vollziehendes Offizium dar. Über der auf den Altar gelegten Ikone spricht der Bischof ein Gebet, besprengt sie mit Weihwasser und inzensiert sie mit Weihrauch. Erst danach ist eine Ikone zum liturgischen Gebrauch freigegeben. Die Ikone schließt auch Prüfung und Anerkennung ihrer Ikonographie durch den Bischof ein“ (S. 174). – Andere Artikel wiederum sind ausgezeichnet durch hohe Originalität der Gedankenführung und Darlegung. Ein klassisches Beispiel dafür ist der über „Kultusästhetik“. Hier wird der Begriff von „Schönheit“ mit „Wohlordnung“ in Verbindung gebracht und darauf verwiesen, daß diese „Wohlordnung“ dann auch im Kultus ihren Platz und ihre Ausprägung hat. Onasch sagt: „Für dieses Corpus Areopagiticum ist die enge Wechselwirkung zwischen der Kultusästhetik und der Kirche als einer hierarchisch geordneten und deswegen als schön empfundenen Sozietät, wie sie sich in den Sakramenten, die eine unsinnliche Schönheit schaffen, darstellt, charakteristisch . . . Die Welt des Schönen, wie sie sich in der liturgischen Kunst manifestiert, ist eine Welt des Maßes, der Perspektive, der Proportion, überhaupt der Wohlordnung (grch. eutaxia) und nicht eines irrationalen Chaos. Auf der anderen Seite hatte der ästhetische Dualismus mit seiner prinzipiellen Orientierung auf die wenn auch keineswegs irrationale, so doch

unsinnlich-transreale Welt die Tendenz, alles Sinnlich-Materielle einseitig symbolistisch ... wegzudeuten, das Gegenständliche ins Nichtgegenständliche, Uneigentliche aufzulösen. Diese Gefahr, die aus dem Fehlen einer Theologie der Menschwerdung ... im Corpus Areopagiticum zu erklären ist, wurde zwar von den Bildertheologen durch Einbringen der Menschwerdung Christi weithin gebannt. Es blieb aber die für religiöse Vorstellungen konstitutive Wertschätzung des unsinnlichen Kosmos als der eigentlichen Wirklichkeit und Voraussetzung für die sinnlich-materielle Welt. Die spezifisch byz. Kultusästhetik entwickelte deshalb im Unterschied zur westlichen Sakralkunst eine illusionistische Ästhetisierung aller menschlichen Empfindungsbereiche wie aller materiellen Manifestationen und deren liturg. Praxis; ihre Universalität und Geschlossenheit ist trotz aller Problematik noch heute eindrucksvoll ... Die Umsetzung der Botschaft von Christus ... in ein Kultusdrama hatte schließlich zur Folge, daß die Gemeinde vom Träger und Subjekt der Liturgie zu deren Zuschauer wurde, während der Klerus (im Unterschied zum Laien im Naos) in der Bemazone das alleinige Privileg zur Ausführung dieses Dramas besaß. Indem sich aber die Gesamtsozietät im Bischof als dem Hierurgen ... darstellt, wird die byz. Kultusästhetik zu einem wichtigen Medium der Schönheit und Wohlordnung der Kirche" (S. 230 – 232). – Zum Abschluß sei noch verwiesen auf den reichen Anhang mit den liturgischen Texten, mit dem Verzeichnis fremdsprachiger Termini (griechisch, russisch, lateinisch), mit den Erläuterungen zu den Karten (Karte I: Die Präfecturen und Diözesen des spätromischen Reiches; Karte II: Ausgewählte Orte mit den wichtigsten Kirchenbauten von der altkirchlichen bis zur mittelbyzantinischen Zeit).

E. Sauser, Trier

STEINWEDE, Dietrich (Hrsg.): Erzählbuch zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Von den Anfängen des Christentums bis zum Spätmittelalter. Zürich – Köln – Göttingen: Benziger-Kaufmann-Vandenhoeck 1982. 456 Seiten, 36, – DM.

In der Einführung heißt es: „Es (das Buch) wendet sich an den Religionslehrer, aber auch an den Geschichtslehrer. Die Adressaten sind Schüler der Sekundarstufe I und II, im Ausnahmefall auch Grundschüler der Klassen 3 und 4. Die angebotenen Erzählbeispiele wollen anstoßen zum Vorlesen, aber ebenso auch motivieren, aus den Vorlagen die eigene Lehrererzählung frei zu gestalten“ (S. 7). Beachtenswert erscheinen zunächst des Herausgebers Darlegungen in der Einführung. Hier geht es vor allem um das „Verständnis von Kirchengeschichte“, wobei der Begriff einer „Narrativen Kirchengeschichte“ eine entscheidende Rolle spielt. In der Belebung von Kirchengeschichte im Unterricht der letzten Jahre wurde auch der Ruf „nach einer neuen Sammlung von Erzählbeispielen“ (S. 16) „wiederholt“ (S. 16) erhoben. Vorliegendes Werk ist der „Versuch einer Antwort“ (S. 16). Entscheidend ist dabei: „Das Wort des Evangeliums brachte geschichtliche Veränderung in die Welt, erfuhr selbst Veränderung durch die Geschichte. Davon erzählen, heißt nicht nur Kirchengeschichte, sondern auch Theologie betreiben ... Entscheidend ist, daß die Wirkungsgeschichte des Christentums – der Weg des Evangeliums in der Welt – zur Geltung kommt“ (S. 17). Die Kapitel behandeln die Themen: Das Christentum in der Antiken Welt; Das Christentum in der Germanischen Welt; Kaiser und Papst im Hohen Mittelalter – die Kreuzzüge – die Bettelorden; Das Christentum im späten Mittelalter.

E. Sauser, Trier

HOTZ, Robert: Gebete aus der orthodoxen Kirche. Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger 1982. 144 Seiten, 19,80 DM.

Das Werk, das Gebete der Ostchristen auswählt, übersetzt und kommentiert, umfaßt die Abschnitte: Entstehung und Wesen der byzantinischen Liturgie; die Grundstruktur byzantinischer Eucharistiefeiern; das Kirchenjahr als Widerspiegelung christlichen Lebens; Große Fastenzeit und Osterfestkreis; der Achttonzyklus – das Gebet als poetisches Lied; Alles ist Bild – und das Bild ist alles. – Das Werk bietet eine sehr gute Einführung in östliches Beten, wobei im ersten Abschnitt zum Thema der Entstehung und des Wesens der byzantinischen Liturgie in aller Kürze und Klarheit Fragen von Bedeutung behandelt werden, wie: Eine bildhaft-mystische Rekapitulation der Heilsgeschichte; die Kirche als himmlischer Hofstaat; vom Wesen liturgischen Betens; „Inkulturation“ der christlichen Liturgie. – Die Kommentare zu den einzelnen Gebeten sind sehr treffend verfaßt. So wird z. B. angesichts des Tagesoffiziums vom Freitag im Hinblick auf das Kreuz gesagt: „Die totale Hingabe des Herrn, nicht das Leiden als solches, ist die Ursache der Erlösung“ (S. 117). Zugleich entsteht durch eben diese Kommentare so etwas wie eine kleine Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte der Ostchristen und hier wiederum erscheint das Grundgesetz aller

östlichen Theologie: Sie ist vorab „ablesbar“ in der Liturgie! Dies gilt im Hinblick auf die Erlösung überhaupt, auf die Heiligen (Engel, Maria, Apostel, Johannes d. T., Nikolaus) wie auf das Bild. Von ihr, der heiligen Ikone, sagt Hotz: „Genau besehen ist jede Ikone ein hochkomplexes Zeichensystem, das durch eine Vielzahl von Symbolen in Formen, Gesten und Farben christliche Glaubenswahrheiten zu illustrieren sucht . . . Das östliche Kultbild versucht in antiker Tradition das Jenseits ins Diesseits hinein zu transponieren . . . während die westlichen Maler im kultischen Bereich gewissermaßen das Diesseitige zu etwas Jenseitigem zu erklären versuchen. Deshalb bleibt auch das westliche Kultbild letztlich immer realistisch und diesseitsbezogen, während das östliche Kultbild stets irgendwie hieratisch, typisierend und jenseitsbezogen wirkt“ (S. 123–125). Schließlich sind noch die Aussagen über „Das Abbild als Geiststräger“ besonders zu beachten. Es heißt hier: „Die Ikonenweihe demonstriert das neuplatonisch beeinflusste Bilddenken der Byzantiner, das auch ihr Verständnis aller heiligen Handlungen beeinflusst, während die Wasserweihe deutlich macht, wie sehr die Materie selbst als Geiststräger verstanden wird“ (S. 129). Noch ausführlicher stellt Hotz zur Großen Wasserweihe (Hagiasma) am Feste der Theophanien fest: „Als durch die Taufe Christi vorbildhaft geheiligt Wasser, das zum Geiststräger geworden ist, wird es von den Gläubigen auch heute noch als Symbol der Lebensspendung zur Segnung von Haus und Hof verwendet, aber auch noch immer als heilsame Gabe . . . getrunken“ (S. 141). Das Buch schließt mit einer kleinen Bibliographie und einem Register. E. Sauser, Trier

BECHERT, Tilmann: Römisches Germanien zwischen Rhein und Maas. Die Provinz Germania inferior. Feldmeilen/Zürich – München: Raggi-Hirmer 1982. 290 Seiten, zahlreiche Abb., Tafeln, Skizzen und Karten.

Dieser Band, der in der Reihe „Edition Antike Welt“ erschienen ist, will im Hinblick auf die ehemalige römische Provinz Germania inferior (Niedergermanien) keine „in engerem Sinn“ (S. 7) historische Darstellung bieten, „wenn man damit vor allem den Ablauf politischen oder militärischen Geschehens meint. Im Mittelpunkt steht vielmehr das Leben der Menschen in jener Zeit, soweit wir es heute noch aus den Überresten rekonstruieren können. Die Darstellung betont deshalb auch vor allem den archäologischen Aspekt, d. h. sie will nicht nur fertige Ergebnisse präsentieren, sondern auch Einblick geben, wie sie zustande kommen, wie sich aus zahlreichen Einzeldaten und -fakten, die der Archäologe bei seinen Ausgrabungen gewinnt, ein Zusammenhang formt und Lösungen gefunden werden, die der historischen Wahrheit sehr nahe kommen“ (S. 7 f.). – Für den Bereich der Religionsgeschichte und der frühen Kirchengeschichte ist von besonderem Interesse der Abschnitt: „Staatskult – Göttervielfalt – Christentum“ (S. 217–238). Daran anschließend ist vom selben Standpunkt aus von Bedeutung die Darstellung: „Tod und Jenseits“ (S. 239–255). – In den Darlegungen zum frühen Christentum, vorab im Hinblick auf Köln, Xanten, Bonn und Trier, ist unter anderem folgende Notiz wichtig: „Die ältesten Kirchen waren Cellae Memoriae, Gedächtniskapellen, die auf den Friedhöfen standen und an bestimmte Tote erinnern sollten. Fast alle frühchristlichen Kirchenbauten zwischen Rhein und Maas – ob St. Viktor in Xanten, die Stiftskirche am Bonner Münsterplatz oder St. Quirinus in Neuss – waren ursprünglich wohl Friedhofskirchen, alle waren sie mit Leben oder Martyrium von Heiligen verbunden und wuchsen in der Folgezeit zu bedeutenden Kirchen- und Klosteranlagen heran. Wie bestimmend manche dieser Bauten für spätere städtische Entwicklung – etwa in Neuss oder Xanten – gewesen sind, ist daran ablesbar, daß nicht die römischen Ansiedlungen, sondern die frühchristlichen Kultstätten zu Keimzellen und Zentren der mittelalterlichen Städte wurden. So entstand die frühmittelalterliche Siedlung in Xanten nicht im Kern der römischen Stadt Traiana, sondern südlich davon Ad Sanctos (bei den Heiligen) . . .“ (S. 238). – Im Abschnitt über „Tod und Jenseits“ wird besonders der Gedanke des Grabes als „Haus für die Ewigkeit“ (Domus aeterna) herausgestellt – und es entsprach der Denkweise jener Zeit, sich möglichst früh darum zu kümmern. Trimalchio drückt dies aus, wenn er sagt, nichts sei unverständiger, als zu Lebzeiten ein wohlbestelltes Haus zu haben und sich nicht um die Wohnung zu kümmern, in der man so viel länger lebe“ (S. 240). Allerdings: Diese Gräber waren auch „Specula vitae“ – „Abbilder des Lebens, in denen sich menschliche Eitelkeit und menschlicher Geltungsdrang ebenso spiegeln konnten wie der wirtschaftliche und gesellschaftliche Rang, den der Verstorbene in seinem Leben eingenommen hatte“ (S. 242). – Und schließlich: Das eindrucksvollste Zeugnis für Grab als „Domus aeterna“ ist das Hypogaeum im Kölner Stadtteil Weiden (S. 254 f.), wie überhaupt die unterirdischen Grabkammern (vgl. besonders die fünf im südlichen Gräberfeld bei S. Severin in Köln) „am sinnfälligsten“ (S. 254) die römische Vorstellung vom „Haus der Ewigkeit“ wiederzugeben



vermochten. Das Werk endet mit den wichtigen Worten: „Zwar gingen die alten Herren und neue traten an ihre Stelle, doch die Bevölkerung – ohnehin längst ein römisch-germanisches Gemisch – blieb die gleiche. Römisches Erbe verschmolz mit germanischem, zusammengehalten von dem gemeinsamen Bekenntnis zum Christentum“ (S. 263). E. Sauser, Trier

BECK, Hans-Georg: Byzantinisches Lesebuch. München: Verlag C. H. Beck 1982. 412 Seiten, Leinen, 48,- DM.

1978 erschien aus der Feder desselben Gelehrten das viel beachtete Buch: „Das byzantinische Jahrtausend.“ – Im Grunde nun hat dieses Werk dasselbe Anliegen wie das aus dem Jahre 1978, nämlich einen Dialog zu eröffnen „mit einer Kultur, die, so befremdlich sie sich zunächst auch darstellen mag, in ihren menschlichen Höhen und Tiefen all das erkannt und erfahren hat und damit vorwegnimmt, was das Wesentliche unserer eigenen Erfahrungen ausmacht“ (Vorwort). – Somit wird dieses „Lesebuch“ in vielem gleichsam zu einem „Nachlesebuch“, in dem sich eigenes Leben analog zu spiegeln vermag. Es ist dieses „Lesebuch“ also nicht nur ein „Lebensbuch“ byzantinischer Geistes- und Glaubenswelt, es wird auf weite Strecken hin ein „Lebensbuch“ überhaupt, das auch außerhalb von Byzanz und viele Jahrhunderte entfernt gelesen werden kann als durchaus zeitnah. – Die einzelnen Kapitel umfassen die Themen: Skizzen und Anekdoten aus den Historikern; die Krone und ihre Schatten; Politik und Verwaltung; der Literat; der epische Held; Leichte Lektüre; Kirche, Theologie und geistliches Leben; das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind; vom Leben der Mönche; Alltag; Liebesdichtung. – Für den theologisch-kirchengeschichtlich Interessierten werden unter anderem Berichte über Kirche und kaiserliche Willkür, Fragwürdigkeit von Synoden, Verhältnisse in Rußland, Byzanz und die Franken, Unionsgespräche von Bedeutung sein, wobei ich der theologischen Kuriosität halber jene Aussage eines östlichen Kirchenmannes über die Bedeutung und Arbeit eines Bischofs auszugsweise wiedergebe. Es heißt dort: „Zu Hause würde ich (ergänze: Wenn ich Bischof wäre, der Rez.) philosophieren, draußen den Mythos pflegen. Ich würde zwar keine philosophischen Lehren vortragen, sie aber auch nicht verfälschen, sondern bei der Vermutung bleiben. Die Wahrheit über das Göttliche muß geheim bleiben, das Volk braucht anderes, um sich daran zu halten“ (S. 223). – Mit reichem Gewinn kann man dann z. B. auch blättern in den Abschnitten über „Theologie und geistliches Leben“, über „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“, „Vom Leben der Mönche“ und „Alltag“. – Gerade in der Lesefolge zum „Alltag“ spielt nun das „Sprichwort“ eine große Rolle. Von ihm sagt Beck: „Es faßt die Weisheit des Volkes wie in einer Nußschale zusammen und hält sich streng an den Alltag. Es ist die Weisheit eines Volkes, das wenig zu lachen, dafür aber alles zu tun hatte, um einigermaßen heil die Tücken dieses Alltags zu überstehen“ (S. 339). – Was die Erzählungen zu den „Wundern“ betrifft, so meint Beck in dem Kurzkommentar davor: „Das Wunder aber steht seinerseits zumeist im Dienste ganz konkreten menschlichen Bedarfs . . . So werden diese Wunderberichte zu kostbaren Dokumenten, die uns von den Alltagssorgen der Byzantiner erzählen. Und darüber hinaus befriedigen diese Berichte auf merkwürdige Weise ein theologisches Defizit: das Wunder bringt und vollbringt an Gnade, wozu sich die amtliche Orthodoxie, festgelegt auf starre Regeln, kaum noch imstande sieht. Die Hagiographie und ihr Wunderbericht decken auf eine gewisse Weise auch den Bedarf, der ansonsten mit „leichter Lektüre“ abgedeckt wird. Das Wunderbare und „Erschrockliche“ läßt sich ja nicht auf religiöse Bezirke einengen. Und die Sünde und das Laster lassen sich in der Hagiographie um so genüsslicher schildern, als Gnade und Absolution einander ganz nahe stehen. Der Roman ist der Hagiographie nicht fremd, denn auf die geschichtliche Existenz des Heiligen kommt es im Grunde gar nicht an. Die Hagiographie ist eine der wichtigsten Fundgruben, will man sich ein Bild von der Alltagshaltung des Byzantiners machen“ (S. 297).

E. Sauser, Trier

OELMÜLLER, Willi / DÖLLE-OELMÜLLER, Ruth / RATH, Norbert: Diskurs: Kunst und Schönes. Reihe: Philosophische Arbeitsbücher. Bd. 5. Paderborn – München – Wien – Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh 1982. 493 Seiten, 25,80 DM.

Bis zum heutigen Tag beschäftigt Denker immer wieder die Frage, „was Kunst und Schönes für einzelne und soziale Gruppen bedeuten können“ (S. 5). Und in der Tat: „Nichts spricht dagegen, daß trotz vieler Symptome der sogenannten Kulturindustrie, ja der kulturbarbarei Künste sowie die Auseinandersetzung mit dem, was man zum Bereich der Kunst und des Schönen zählt, nach wie vor ein Mittel zur Selbstverständigung für einzelne und soziale Gruppen sein können“ (S. 6). – Nach

den Einleitungen umfaßt der Textteil die Epochen der „Alteuropäischen Zeit“, der „Europäischen Neuzeit“, des „Endes der europäischen Neuzeit“. Nach dem Textteil folgen Anhang, Personen- und Sachregister wie das Quellenverzeichnis. – Unter den vielen Texten erscheinen auch solche aus der Kirchenväterliteratur – nämlich aus Tertullian, Johannes von Damaskus und Augustinus. – Während das negative Urteil Tertullians ein sehr negativer Beitrag zu dieser Thematik ist, finden sich bei Johannes D. und Augustinus sehr bedeutsame positive Gedanken. – So bei Johannes: „Weil einige uns tadeln, da wir dem Bilde des Herrn und unserer Herrn, dann aber auch der übrigen Heiligen und Diener Christi Ehrfurcht und Ehre erweisen, so sollen sie hören, daß am Anfang Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat. Weshalb bezeigen wir einander die Ehre? Doch nur, weil wir nach dem Bild Gottes geschaffen sind“ (S. 148). – Aus Augustinus werden besonders die Darlegungen zur „Schönheit“ von besonderem Interesse sein. Tragend sind hier die Gedanken: „Seine Güte hat vom höchsten bis zum geringsten Geschöpf keinem die Schönheit vorenthalten“ (S. 150), oder: „Auf solche Weise wird alles und jedes durch seine Bestimmung und Beschäftigung hingeordnet zu der Schönheit des Alls, so daß uns das, wovon uns im einzelnen graut, sehr wohl gefällt, sobald wir es mit dem Ganzen überblicken. Wir sollen ja auch, wenn wir ein Bauwerk beurteilen, nicht bloß eine Ecke betrachten, bei einem schönen Menschen nicht nur auf seine Haare sehen, an einem guten Deklamator nicht ausschließlich auf seine Fingerbewegungen achten und beim Lauf des Mondes nicht allein seine Form während dreier Tage beurteilen. Denn diese Dinge sind an sich geringfügig, weil sie nur unvollkommene Teile sind, die aber zusammen ein vollkommenes Ganzes bilden, und es fällt auch nicht ins Gewicht, ob wir sie in der Ruhe oder in der Bewegung, als schön oder nicht schön empfinden. Sondern, wenn wir richtig urteilen wollen, müssen wir sie im Ganzen betrachten. Unser wahres Urteil ist jedenfalls schön . . . , denn es erhebt sich über die ganze Welt, und wir dürfen uns nicht auf einen ihrer Teile beschränken, insoweit wir wahrhaft urteilen. Unser Irrtum hingegen, der an Teilerscheinungen haften bleibt, wird als solcher immer durch sich häßlich sein“ (S. 153). – Besonders reizvoll – ungewohnt – originell entfaltet dann schließlich Augustin den Gedanken: „Wenn wir auch zugeben müssen, daß ein weinender Mensch besser ist als ein freudiger Wurm, so fällt es mir doch auch ohne Lüge nicht schwer, ein weitläufiges Lob dem Wurm zu zollen, wenn ich etwa den Farbenglanz, die feine Rundung seines Leibes und die Übereinstimmung betrachte, mit der die Vorderglieder zu der Mitte und die Mitte zum Hinterleib ausgezeichnet sind. Bei aller Niedrigkeit einer solchen Kreatur läßt sich ein Streben nach Einheit beobachten, indem nichts auf der einen Seite gebildet ist, das nicht auch auf der andern sein Gegenstück fände. Und was soll ich erst von der Seele sagen, die seinen kleinen Leib belebt, wie sie ihn zaghaft bewegt, nach Übereinstimmung trachtet, wo sie nur kann, das Widrige besiegt oder meidet und alles auf den einen Sinn der Erhaltung hinordnet? Weist sie damit nicht noch viel deutlicher als der Leib auf jene Einheit hin, die aller Kreaturen Urheberin ist?“ (S. 154).

E. Sauser, Trier

FENGER, Anne-Lene: Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie). Frankfurt a. M. – Bern: Peter D. Lang 1981. 242 Seiten.

Vorliegende Doktordissertation, eingereicht und angenommen vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster, bemüht sich mit Umsicht und Erfolg, die Ekklesiologie des heiligen Ambrosius in die engste Verbindung zu bringen mit der Soteriologie, wobei der Grundsatz wie ein roter Faden durch die ganze Arbeit geht: „Praesentia Christi ubi ecclesia.“ – Bilder für das Verhältnis von Christus – Kirche wie „Corpus Christi“, „Adiutrix Christi“, „Consortium caritatis“ umschreiben diese zentralen Gedankengänge, wobei Hinweise auf Augustinus sich immer wieder finden und gerade auch diese zu einer Profilierung der Aussagen des mailändischen Kirchenvaters führen, so etwa, wenn es heißt: „Die ambrosianischen Ausführungen bleiben Andeutungen im Hinblick auf Augustinus, doch liegen Voraussetzungen für den Gedanken des totus Christus vor: die Verbindung Christi mit uns durch die gleiche Natur, die praerogativa des caput vor dem corpus, die Ambrosius mit den Begriffen principium und finis umschreibt, und das aus beiden folgende adhaerere capiti der membra. Wenn Ambrosius nicht den Schritt Augustins zu tun vermochte, liegt das einmal sicherlich an seiner starken ethischen Ausrichtung, die ihn in Christus als caput eher das principium uniuscuiusque virtutis als den seinsmäßigen Ursprung einer mit ihm verbundenen Menschheit sehen ließ, zum anderen aber auch die Befürchtung, eine zu deutliche Betonung der Einheit zwischen Christus und uns könnte Anlaß zu arianischen Mißdeutungen geben und schließlich eine unzureichende Erarbeitung einer trinitarischen und christologischen Begrifflich-

keit, denn der Begriff der persona, der in der augustinischen Theologie zentrale Bedeutung einnimmt, fehlt bei Ambrosius ganz“ (S. 121). – Dennoch kann, wie bereits gesagt und durch das Stichwort „Praesentia Christi ubi ecclesia“ angedeutet, von einer wirklichen Gemeinschaft von Christus und Kirche bei Ambrosius die Rede sein – übrigens auch ausgedrückt durch das Begriffspaar von „Sponsus“ und „Spona“. – Treffend stellt unter anderem Fenger dazu fest: „Alle ambrosianischen Bilder für die Kirche gehen von der Inkarnation aus: sie ist Voraussetzung dafür, daß die Kirche wird, als die, die schon immer im Heilsplan Gottes intendiert war: als praesentia der sündenvergebenden Liebe Gottes in der Geschichte. Die Verbindung der ecclesia zu Christus kann nur in solchen Bildern ausgesagt werden, die einmal die praerogativa des Inkarnierten hervorheben, denn die Kirche besitzt nichts aus sich selbst, die zum anderen aber die unauflösliche Verbindung zwischen ihr und Christus enthalten. Die Kirche ist mit dem Inkarnierten nicht identisch, denn in ihm ist das Verbum anders – corporaliter – anwesend als in der Kirche, deshalb ist die ecclesia, sponsa Christi; verbunden ist sie mit ihm durch die gleiche natura humana, deshalb ist sie corpus Christi, deshalb ist er caput corporis ecclesiae. Der Schwerpunkt beider Bilder liegt anders, deshalb ergänzen sie einander. Diese gegenseitige Ergänzung, nicht Vermischung, ist notwendig, um die ganze Wirklichkeit der Kirche zu erfassen“ (S. 123). – Aus alledem wird unter anderem von Ambrosius auch der Stellvertretungsgedanke für den Bereich seiner Kirchenlehre herausentwickelt. In besonderer Weise wird diese Frage in den Heiligen aktuell, denn, so sagt Ambrosius: „Eine festliche Freude liegt im Ursprung und in der Geburt der Heiligen – der Heilige ist nicht nur eine Gnade für die Eltern, sondern auch Heil für viele“ (vgl. S. 132). Hier spielt daher das fürbittende Gebet eine große Rolle! – All die damit zusammenhängenden Worte des Kirchenvaters haben aber als theologischen Hintergrund das, was Fenger zusammenfassend so ausgedrückt hat: „Sowohl das fürbittende Gebet, für das Christus ein Beispiel gegeben hat, als auch das Eintreten des einen für den anderen ist nur möglich, weil Christus in seiner Nachfolge stellvertretend für den einzelnen eintreten kann“ (S. 133). – In der Schlußbetrachtung führt sie dies variierend so aus: „Der die Soteriologie mitprägende Stellvertretungsgedanke bestimmt auch in Wesentlichem die Wirklichkeit der Kirche: Wie die Solidarität des Inkarnierten mit uns in der susceptio naturae humanae gründet, so die der Glaubenden untereinander in dem ‚Glieder am Corpus Christi Sein‘ – wie Christus für alle eintrat, so vermag innerhalb der Kirche der eine für den anderen, sie als ganze für den (bußfertigen) Sünder einzutreten; wie das in Christus geschenkte Heil alle zur Vollendung führen will, so trägt die Tugend des einzelnen zur Vervollkommenheit der ganzen Kirche bei. Die Kirche prägt damit die gleiche Struktur, von der das Erlösungshandeln bestimmt ist: Solidarität, Stellvertretung und Heilungsvermittlung“ (S. 147). – Auch läßt Fenger in der Schlußbetrachtung noch einmal zwei tragende Begriffe des Ambrosius zur Kennzeichnung der Wirklichkeit der Kirche deutlich werden: „Consortium“ und „Mysterium“. Sie stellt fest: „Consortium drückt die Teilhabe am Heil aus . . . Im Begriff ‚mysterium‘ formuliert Ambrosius die Voraussetzung der Teilhabe als gnadenhaft gewährte Teilgabe, die wiederum auf das sacramentum incarnationis als Gewährung der Teilhabe an der göttlichen Natur durch den Menschgewordenen zurückweist und in der Taufe geschenkt wird durch die Nachahmung von Tod und Auferstehung Jesu“ (S. 147). E. Sauser, Trier

JASTRZEBOWSKA, Elisabeth: Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom. Frankfurt a. M. – Bern – Cirencester/U. K.: Peter D. Lang 1981. 271 Seiten, 20 Abb.

Vorliegende Dissertation ist erschienen in der Reihe: Europäische Hochschulschriften, Reihe XXXVIII Archäologie, Bd./Vol. 2. – In der Einleitung stellt die Verf. fest: „Zur Aufgabe dieser Arbeit gehört eine Zusammenstellung der Totenkultanlagen unter der heutigen Basilika des Hl. Sebastian und denen aus anderen römischen Nekropolen. Der Vergleich der verschiedenen Totenkultanlagen soll zur Beurteilung der Deutung und Datierung der Denkmäler ad Catacumbas beitragen“ (S. 9). – Die Darstellung gliedert sich in die Abschnitte: 1. Die Grab- und Totenkultanlagen unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom, 2. Die Totenkultanlagen in den heidnischen Nekropolen in Rom und Ostia, 3. Die Totenmahanlagen in den christlichen Nekropolen in Rom, 4. Die Monumente ad Catacumbas im Kontext der traditionellen heidnischen Totenriten, 5. Der Trikliakomplex und die Exedrabasilika im Kontext der christlichen Tradition. – Aus den zahlreichen, sehr bemerkenswerten Forschungsergebnissen möchte ich nur einige aus dem Abschnitt: „Der Märtyrerkult“ (S. 205 – 215), herausgreifen. Im Hinblick auf die Wandgrafiti der Triklia ad Catacumbas heißt es: „Sie drücken alle das Vertrauen in die Fürbitemöglichkeit der Märtyrer bei Gott aus. Ähnliche Invokationen findet man in den Schriften fast aller

Kirchenväter . . . Die Invokationsform dieser Inschrift sowie die der Triklia belegen außerdem eine wichtige Wandlung der geistigen Vorstellungen vom heidnischen zum christlichen Totenmahl. Die Verstorbenen und die Märtyrer wurden nicht mehr als Mahlteilnehmer betrachtet, vielmehr wurden sie von den Festteilnehmern um Fürbitte bei Gott angesprochen“ (S. 205). Eine weitere, sehr wichtige Feststellung in diesem Abschnitt scheint mir zu sein: Es ist nicht unbedingt notwendig, daß der Märtyrerkult mit den verehrten Gräbern verbunden sein muß. Als ein Beispiel dafür nenne ich im Anschluß an die Verf. den Gebrauch der vergoldeten Gläser mit Heiligendarstellungen. Die Verf. sagt dazu: „Andererseits bestätigen die vergoldeten Gläser durch ihre Bilder und Beischriften das Vorhandensein des Privatkultes der Apostel, Märtyrer und Bischöfe, die außerhalb ihrer Gräber und Basiliken in mehreren römischen Friedhöfen verehrt wurden . . . Das hat vor allem für die besonders berühmten Märtyrer gegolten, nämlich Petrus und Paulus (102 Bilder), Agnes (12), Sixtus (12), Timotheus (9), Laurentius (6), Hippolytus (4) und Cyprian (3)“ (S. 211 f.). – Auf dem Hintergrund der Beobachtung von der nicht unbedingten Verbindung von Märtyrerkult und Gräbern resümiert dann die Verf. am Ende dieses Buches: „Am Schluß der oben geführten Untersuchung kann man also feststellen, daß die stadtrömische Form der Märtyrerverehrung nicht unbedingt aus dem Grabkult abzuleiten ist. Diese Form dürfte sich in Rom aus einer anderen als der hellenistischen Tradition des Heroenkultes entwickelt haben, von welchem man gewöhnlich den Märtyrerkult ableitet. Im Gegensatz zum östlichen Heroenkult am Grab, der in der Hauptstadt des Imperiums nicht bekannt war, feierten die Römer die Memoria ihrer großen und kleinen Toten in bestimmten Trauerkulträumen . . ., die zwar außerhalb der Stadt und an den Friedhöfen, aber nicht unbedingt in direkter Verbindung mit den Gräbern lagen . . . Die Trauerhäuser sind auch in jüdischen Gemeinden für den Totenkult in Gebrauch gewesen“ (S. 215). E. Sauser, Trier

BOTTERMANN, Maria-Regina: Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd./Vol. 175. Frankfurt a. M. – Bern: Peter D. Lang. 1982. 455 Seiten.

Vorliegende Arbeit, als Doktordissertation an der Universität Münster angenommen, umfaßt zwei Teile. – Während im zweiten Teil die Dienste der Kinder bei den liturgischen Feiern ihre Darstellung finden, wird zunächst der Dienst der Kinder beim Kult der Antike behandelt. Bemerkenswert ist dabei die Feststellung der Verf. in ihrer Exposition: „Im alten Griechenland hat der abendländische Geist nicht nur seinen zeitlichen Anfang, sondern auch seinen wesenhaften Ursprung gefunden. Deshalb ist die Geschichte der Erziehung der Kinder in der hellenistischen und römischen Antike und der Beteiligung der Kinder am Götterkult für die moderne Kultur nicht ohne Bedeutung, vielmehr führt sie uns die Ursprünge unserer eigenen erzieherischen Traditionen vor Augen. Eine Untersuchung der Stellung des Kindes in der Liturgie, die sich aus den pädagogischen Grundsätzen der Kindererziehung ergibt, hat sich demnach auch mit den erzieherischen Leitgedanken der Antike auseinanderzusetzen. Hier werden Einstellungen vermittelt, die in den folgenden Jahrhunderten und Epochen wieder auftreten. Sie haben die Hochschätzung des Kindes, die zu seiner Beteiligung am Gottesdienst führte, entscheidend mitgeprägt“ (S. 1 f.). – Was hier vor allem gemeint ist, ist die Tatsache, daß die Kinder in der Antike deshalb auch am Kult teilnahmen, weil hier der Ort schlechthin war, um in die Traditionen und Überlieferungen des Volkes eingeführt zu werden. Die Art und Weise nun, wie diese Teilnahme erfolgte, war das Mitsingen im Chor. Diese Beteiligung am Chorgesang ist es aber nun wieder, die in der christlichen Antike in der römischen Schola cantorum ihre besondere Ausprägung gefunden hat. Aber schon vor Entstehung dieser Schola kommt den Kindern in der Liturgie der Väterzeit vor allem auch durch ihre Beteiligung am Gesang eine besondere Bedeutung zu. – Die Verf. fügt nach Aufzählung bestimmter diesbezüglicher Texte hinzu: „Die Vorzugsstellung, die den Kindern im frühchristlichen Gottesdienst zuteil wurde, kommt aber nicht nur in ihrer Beteiligung am Gesang zum Ausdruck, sondern auch in dem Platz, der ihnen während der gottesdienstlichen Feiern zugewiesen wurde“ (S. 47). – Die Beteiligung am Gesang ließ auch den Dienst des Lektors an Knaben übergehen und die Verf. erklärt: „Der Brauch, Kinder zu Lektoren zu machen, ist demnach sehr alt“ (S. 54). Etwas später fügt sie hinzu: „Daß im Kindsein als solchem die Erklärung für den Brauch der Kirche liegt, Kinder als Vorleser in der Messe dienen zu lassen, wird durch die Grabinschriften gestützt, die immer wieder die Unschuld der kindlichen Lektoren besonders hervorheben“ (S. 55), wobei hier auch auf das Wort Jungmanns verwiesen wird, daß die kindliche Unschuld besonders geeignet sei, „das vom Geiste Gottes erfüllte Wort der Schrift aus dem heiligen Buch zu erheben und unverfälscht der Gemeinde darzubieten“ (S. 55). – Aus alledem folgert die Verf.: „Hier scheint in der Liturgie der



frühen Kirche eine Analogie zum Kultbrauch der Antike vorzuliegen, die die Kinder sehr stark zum kultischen Dienst heranzog. Dabei ist jedoch nicht davon auszugehen, daß die christliche Kirche einen antiken Brauch unmittelbar übernommen hätte" (S. 55). – Eine besondere Entwicklung hat dann das Lektorat dahingehend erfahren, daß es in Zusammenhang gebracht wurde mit einem Einstieg in eine Art Vorbereitung auf das Priesteramt. Die Verf. äußert sich dazu so: „Das Amt des Lektors erfuhr im vierten und fünften Jahrhundert eine Umbildung. Mit dem steigenden Einfluß und Ansehen des Klerus war auch das Interesse der Eltern gestiegen, ihren Kindern möglichst früh die kirchliche Laufbahn zu sichern. So stellten sie ihre Söhne schon als Knaben von dreizehn und vierzehn Jahren, ja selbst im Alter von acht und fünf Jahren in den Dienst der Kirche. Damit wird das Lektorat am Ende des vierten Jahrhunderts immer mehr zu einer Einrichtung, die Kindern und Jugendlichen vorbehalten ist" (S. 55). – Aufschlußreich ist, was die Verf. zu diesem Fragenbereich unter anderem noch bemerkt: „Es bereitet Schwierigkeiten, sich vorzustellen, daß diese kleinen Kinder ihren liturgischen Dienst mit allen seinen Anforderungen erfüllen konnten. Wenn hier aber eine regelmäßige schulische Unterweisung vorausgesetzt werden kann, wie sie bereits aus der Antike und dem frühen Judentum bekannt ist, dürften die erwähnten Zeugnisse durchaus als glaubwürdig erscheinen. Schon in früher Jugend prägte man den Kindern die Texte durch wiederholtes Vorsagen und Auswendiglernen ein, so daß zu vermuten ist, daß die Kinder zwar nicht ablesen, aber doch aus dem Gedächtnis vortragen konnten" (S. 57). – Nach den Darlegungen, die die Antike betreffen, werden die Kapitel behandelt: Die Gesetzgebung über die Beteiligung der Kinder an der Liturgie im Frankenreich; Der liturgische Dienst der Kinder in den Klöstern; Die Beteiligung der Kinder an der Liturgie der Dom-, Stifts- und Pfarrschulen; Das Spiel der Kinder in der Liturgie; Kinderpredigt und Kindergottesdienst vom Mittelalter bis zur Neuzeit; Die Entwicklung der Kindermesse bis zur Liturgiereform 1963; Die Entwicklung der Kindermesse von der Liturgiereform im Jahre 1963 bis zum Erscheinen der offiziellen Dokumente für Messfeiern mit Kindern; Offizielle Texte und Grundlagen für Messfeiern mit Kindern; Die Elemente und Möglichkeiten der Gestaltung der Messfeier mit Kindern, Rückblick auf die Geschichte und Ausblick in die Zukunft. – Besonders wichtig erscheint gerade in diesem Ausblick die Forderung, „daß die Feier der Liturgie mit Kindern nicht ein Sektor für sich bleiben darf, sondern eine Hinführung zum Gemeindegottesdienst ermöglichen muß" (S. 197). Kinder gehören als aktiv teilnehmende Glieder in den Gemeindegottesdienst hinein, denn, so Schmidt-Lauber: „Wo der Gottesdienst der familia Dei intakt ist, kommt auch das Kind vor . . . , diese gemeinsam gestaltete und gefeierte Liturgie der familia Dei stellt einen wesentlichen Beitrag dar zur Überwindung der Spaltungen der ganzen Menschheit und manifestiert zugleich den Gottesdienst als den Ort, von dem aus das Heil in die Welt geht" (S. 215 f.).

E. Sauser, Trier

SUTTNER, ERNST CHR.: Das Evangelium in Farbe – Glaubensverkündigung durch Ikonen. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1982. 152 Seiten, 33 vierfarbige Bilder, 48,- DM.

Der Verf. legt hier überarbeitete Ikonenerklärungen vor, die seit 1976 in der Zeitschrift „Der christliche Osten" erschienen sind. Es handelt sich dabei um Ikonen von jenen Heilsereignissen, denen im orthodoxen Kirchenkalender ein Hochfest gewidmet ist, und um Ikonen, die gewisse Evangelienperikopen darstellen. – Die Einführung behandelt die Fragen nach Wort – Schrift – Ikone, weist auf deren „Vorrang für die Botschaft" (S. 8), auf den „Inhalt der Botschaft" (S. 9), auf das Phänomen „Gleichbleibend und von der Kirche getragen" (S. 12) hin. – Sehr entscheidende Sätze stehen in dieser Einleitung. Ich greife einzelne heraus: „Bilder (d. h. Ikonen), die uns geschrieben wurden, die also eine Bilderschrift sind, wollen gelesen werden. Sie bringen nämlich eine Botschaft. Darum haben sie eine große Nähe zum Wort . . . Die Schönheit der Ikonen . . . bringt diese Bilder zugleich in die Nähe der schönen Rede, d. h. der Redekunst oder Rhetorik" (S. 7), „In der nüchternen Wachsamkeit einer uralten Askese hat die herkömmliche orthodoxe Bilderschreibkunst davon Abstand genommen, die Kirchenbesucher mit den Emotionen und Neigungen der Künstler zu befangen – sie hat versucht, sich nicht bei menschlichen Reflexionen über die Erlöserliebe Gottes aufzuhalten, sondern die frohe Botschaft selber, daß diese Erlöserliebe allen offensteht, in bildhafter Rede vor Augen zu führen" (S. 9), „Was in der Tat an der Darstellung auf den Ikonen Stilisierung und Wirklichkeitsferne wäre, wenn man nichts anderes zu malen versuchte als ein Szenenbild aus den Erdentagen des Herrn, steht in der Regel im Dienst einer Aussage über die zeitlose Wichtigkeit des Geschehens von damals und ist deswegen wesentlich für die eigentliche Botschaft der Ikone" (S. 11), „Es geht den Ikonographen aber nicht um die vergangene und nie mehr zurückholbare Wirklichkeit von ehemals, wenn sie das Antlitz ihrer

Gestalten malen. Darum nehmen sie auch niemals . . . lebende Menschen zum Modell für ihre Gestalten. Die Bilderschreibkunst will nicht die Zeit der Pilgerschaft zur ewigen Herrlichkeit zurückrufen. Sie will die Jetztzeit aufleuchten lassen, in der der Menschensohn zur Rechten des Vaters thront und seine Getreuen dorthin geleitet, wo er ist, damit auch sie, von der Erlöserliebe Gottes durchglüht, wie die Sonne leuchten . . . weil sie ihm ähnlich sein dürfen . . . Kein Verkürzen des Menschseins Jesu Christi und seiner Heiligen und kein unrealistisches Malen führt dazu, daß in der Ikonenkunst aus den Gesichtern klar und deutlich eine Botschaft vom Licht der Gottheit herauszulesen ist – es ist gerade der Realismus der Ikonographen, der sie veranlaßt, nicht jene Daseinsweise der Heiligen zu malen, die bei ihrem Weggang aus dieser Welt endgültig beendet wurde, sondern nach einer bildhaften Aussage über die ihnen jetzt von Gott gewährte Wirklichkeit zu suchen. Das Antlitz Christi und seiner Heiligen auf den Ikonen ist eine Verkündigung von dem, was Gott unserem Menschsein an lichtvoller Vollendung nicht nur verheißen, sondern in den zu ihm hingegangenen Erstlingen bereits voll geschenkt hat“ (S. 11 f.). „Das Evangelium ist stets neu und veraltet nie, weil es stets gleichbleibend verkündet, daß jetzt und heute Gott den Menschen in Christus das Heil anbietet. Gottes Zuneigung zu uns Menschen unterliegt keinem Schwanken, die Heilstaten Christi betreffen die Menschen einer jeden Generation in der gleichen und immer das ganze Menschsein einbeziehenden Weise, die großen Verheißungen Gottes gelten unverändert für alle Generationen. Weil die Ikonen dies künden, sind sie immer zeitgemäß“ (S. 12). „Die Beziehung zwischen dem Glaubens- und Gebetsleben der Kirche und den Bildern der Ikonographen ist so eng, daß uns die Abhängigkeit in doppelter Hinsicht einen Schlüssel für das Studium liefert. Einerseits kann nur derjenige die Bilderschrift, die uns die Ikonographen schufen, im ursprünglichen Sinn lesen, der das orthodoxe Glaubens- und Gottesdiensterbe gut kennt. Andererseits dürfen wir, wenn wir zureichend eruieren können, was zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Gebiet von den orthodoxen Kirchenmalern auf ihren Ikonen niedergeschrieben wurde, dies als eine Quelle für die kirchengeschichtliche Forschung verwenden und daraus auf das geistig-geistliche Leben der dortigen Orthodoxie schließen“ (S. 14). – Schließlich erscheint mir der Schlußabschnitt der Einleitung existentiell für den Betrachter der Ikone von großer Bedeutung zu sein: „Erfassen wird der Leser dieses Buches die Erläuterungen aber vermutlich nur, wenn er sich auch mit mehreren anderen Ikonen desselben Themas befaßt. Aus jeder kann er je etwas Besonderes erheben und aus den so gesammelten Zügen der Christusverkündigung seine eigene innere Ikone formen und sich sozusagen ins Herz einschreiben, was er abliest von den auf Holztafeln oder auf die Wände der Gotteshäuser geschriebenen Ikonen. Eigentlich gewinnt der Christ erst bei diesem Vorgang den rechten Aufschluß über das Evangelium. Doch übersehe niemand, daß sich nur derjenige eine innere Ikone erlangen wird, der die orthodoxe Bilderschreibkunst betend liest“ (S. 18 f.). – Die Kapitel umfassen: Das Fest der Feste (Der Ostersieg; Die Frauen am leeren Grab; Der Auferstandene erscheint dem Apostel Thomas), Die zwölf großen Feste des Kirchenjahres (Christi Einzug in Jerusalem; Christi Himmelfahrt; Pfingsten: Das Fest der Herabkunft des Geistes – Das Fest der heiligsten Dreifaltigkeit; Mariä Geburt; Kreuzerhöhung; Mariä Tempelgang; Christi Geburt; Christi Gotterscheinung; Begegnung des Herrn; Mariä Verkündigung; Christi Verklärung; Mariä Entschlafung), Ikonen zu bestimmten Evangelienabschnitten, die im Laufe des Kirchenjahres verkündet werden (Im Haus des Vaters; Das Zeichen zu Kana; Heute hat sich erfüllt, was die Propheten verheißen; Blinde sehen wieder; Lahme gehen; Tote stehen auf; Gefangene werden frei; Der Feigenbaum ohne Frucht; Das Beispiel des Meisters; Das Vermächtnis des Herrn: Das Abendmahl, Die Apostelkommunion, Die himmlische Liturgie; Vor dem Richter, Kreuzigung – Kreuzabnahme – Grablegung). – Das Buch schließt mit einem Hinweis zu den Bildern, Gesängen und Texten und mit einer Übersicht zur Verwendung der Evangelienperikopen im Laufe des Kirchenjahres.

E. Sauser, Trier

SARTORY, Thomas / SARTORY, Gertrude: Lebenshilfe aus der Wüste – Die alten Mönchsväter als Therapeuten (Reihe: Herderbücherei „Texte zum Nachdenken“, Bd. 763). Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag 1983. 3. Auflage. 160 Seiten, 6,90 DM.

Dieser Band bringt eine Auswahl aus den „Apophtegmata“, das sind „die Überlieferungen der Wüstenväter gleichsam in ihrem Rohzustand . . . – eine Quelle ersten Ranges, wie sie authentischer nicht sein könnte. Das Spruchmaterial geht zum Teil bis tief ins vierte Jahrhundert zurück“ (S. 9). – Es wird gleichzeitig in der Einleitung auch auf folgendes verwiesen: „Die Apophtegmata sind also nicht irgendwelche Aussprüche, sondern konkret adressierte Zusprüche . . . Es geht um die konkrete und dringliche Wahrheit für den, der gefragt hat. Was freilich nicht notwendig

bedeutet, daß das ihm zugesprochene Wort allein und ausschließlich für ihn gültig ist . . . Wir können uns darauf verlassen, daß nur solche Vatersprüche im Gedächtnis haften blieben und von Mund zu Mund weitergegeben wurden, die auch bei anderen genau ins Schwarze trafen. Was niemanden mehr ansprach und niemanden mehr anging, wurde ausgesiebt. Hängen blieben im Netz der Tradition nur die immer noch wirksamen Worte" (S. 11 f.). – Und weiter: Natürlich handelt es sich bei diesen Sprüchen um Worte aus der monastischen Welt, die nicht schlechthin die allgemein christliche ist – oder: „Sollten sie einen letzten Kern haben, der jeden Christen angeht, der es ernst meint?“ (S. 13). – Die Grundgedanken, die in dieser Auswahl zur Sprache kommen, sind die von der Mühe, der Askese, des Gehorsams, der Selbst-Hingabe, der Nachgiebigkeit, der Kreuzigung des Willens, des Kampfes mit den körperlichen Begierden, des Friedens, der Demut, der geistlichen Disziplin. – Zu all diesen Gedanken finden sich in der Einleitung schöne, einführende Worte, so daß der Leser dann, wenn er an die Sprüche der Väter selbst herantritt, in aller Freiheit dennoch schon mit einer guten „Vorinformation“ „ankommt“. – So etwa, wenn es im Hinblick auf Selbst-Hingabe heißt: „Wir Heutigen fürchten mehr die psychischen Gefahren im Gefolge der Selbst-Hingabe und bauen partnerschaftliches Leben lieber von der beiderseitigen Selbstbehauptung her auf. Die Wüstenväter hielten Selbst-Behauptung für die stärkere Gefährdung der Seele und setzten darum ganz auf Selbst-Hingabe als Wurzel der Gemeinschaft. Kein Wunder – war für sie alle menschliche Liebe doch Experimentierfeld der göttlichen Liebe, vor der alle Bedenken der Selbst-Behauptung dahinschmelzen. Sogar ihr eigenes Denken und Urteilen wollten sie unterordnen“ (S. 19). – Von der spontanen Nachgiebigkeit wird gesagt: „Nachgiebigkeit kann aber eben auch . . . Ausdruck seelischer Stärke sein, Zeichen überlegener Weisheit, die das Unwesentliche nicht verwesentlich, damit Wesentliches nicht verunwesentlich werde“ (S. 20).

Sehr zu beachten ist hier weiter der Gedanke von der „Lähmung des Tiefenwillens“ (vgl. S. 21). Im Sinne der Väter wird hier kommentiert: „Die Kreuzigung des Willens ist nicht Selbstzweck, sie ist ein Werkzeug, um jenen unruhigen, ungebärdigen Oberflächenwillen zu disziplinieren, der den Menschen hindert, mit seinem ganzen Wesen in dem zu sein, was er Gutes will. Denn erst wenn diese oberflächlichen hektischen Impulse zur Ruhe kommen, kann der bisher gelähmte Tiefenwille erwachen und in seiner ganzen Kraft regsam werden . . . Die Lähmung seines Tiefenwillens erlebt der Süchtige, der sich von seinem verhängnisvollen Drang auch dann nicht befreien kann, wenn er es will, aufs extremste. Aber auch jeder Nicht-Süchtige könnte sein Lied davon singen“ (S. 21). – Schließlich erscheint von hoher Bedeutung der Kampf der Väter in der Wüste gegen die Dämonen. In diesem Kampf erfahren sie die Versuchungen des Teufels wie die Anwesenheit der Engel – in Nachfolge Jesu. Im Hinblick nun auf dieses Bild von der Anwesenheit der Engel sagen die beiden Sartory: „Engel erscheinen, und Wunder geschehen. Kein Hungernder verhungert, eher wird ihm Brot vom Himmel gesandt wie den Kindern Israels das Manna in der Wüste. Kommt die Nacht, fern von den Lichtern der Menschenwelt, dann wird die Wüste von den Leuchten des Himmels erhellt. Denn wohl ist sie ein Tummelplatz der Dämonen, zugleich aber auch die Stätte, wo Gott seinen ureigenen Namen dem Moses im brennenden Dornbusch enthüllt: Ich bin da. – Sollte dieses Gesetz der Wüste heute nicht auch dort gelten, wo die Schrecken der Leere sich aus den Steinwüsten der Städte erheben, wo die Schauer der Verlassenheit einen dort überkommen, wo im Gewimmel der vielen, allzuvielen, jeder einzelne sich auf sich selbst zurückgeworfen fühlt?“ (S. 30). – Folgende Väter werden nach folgenden Gedanken hier vorgestellt: A. Rufos (Herzensruhe ist die Mutter aller Tugenden), A. Synkletika (Das göttliche Feuer entfachen mit Tränen und Mühen), A. Antonius (Keiner kann unversucht ins Himmelreich eingehen), A. Poemen (Du bist schon einige Jahre im Grabe), A. Antonius (Gewinnen wir den Bruder, so gewinnen wir Gott). Im Epilog steht das Kapitel: „Gottes Freunde.“

E. Sauser, Trier

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

---

- CHANG CH'UN-SHEN, A. B.: Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie. Theologie der Dritten Welt. Band 5. Freiburg: Verlag Herder 1984, 144 Seiten, Pp. 24, – DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 35, Quellenband 5. Vom tätigen Leben. Erarbeitet von Dietmar Mieth und Rudolf Walter. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden und sieben Quellenbänden. Freiburg: Herder Verlag 1984, 399 Seiten.
- FRANKEMÖLLE, Hubert: Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsge-schichte des „Evangeliums“ nach Matthäus. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge Band 10. Münster: Aschendorff Verlag 1984, 429 Seiten, Ln. 98, – DM.
- GRIESBECK, Josef: Ich zeige dir die Erde. Zeichen und Symbole werden lebendig. Ein Werkbuch. München: Don Bosco Verlag 1984, 132 Seiten, kart. 19,80 DM.
- HÄGELE, Günter: Das Paenitentiale Vallicellianum I. Ein oberitalienischer Zweig der frühmittel-alterlichen kontinentalen Bußbücher. Überlieferung, Verbreitung und Quellen. Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter. Band 3. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1984, 108 Seiten, Ln. 32, – DM.
- HERMANS, Jo: Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1984, 408 Seiten, kart. 52, – DM.
- HORSTMANN, Johannes (Hrsg.): Beichte und Buße. Dokumentationen Band 10. Schwerte: Katholische Akademie 1984, 80 Seiten, kart.
- KRAXNER, Alois / PLOIER, Eduard / SCHAFFELHOFER, Walter (Hrsg.): Österreichischer Katholiken-tag 1983. Hoffnung leben – Hoffnung geben. Eine Dokumentation. Köln: Styria Verlag 1984, 336 Seiten, Ln., Subskriptionspreis bis 31. Dezember 1984 39,80 DM, ab 1. Januar 1985 49, – DM.
- LUTZ, Edmund Johannes (Hrsg.): Kranke beten – Beten mit Kranken. München: Don Bosco Verlag 1984, 116 Seiten, kart. 18,80 DM.
- MACHT, Siegfried: Daß Frieden werde. Kleine Lieder zu großen Themen. München: Don Bosco Verlag 1984, 96 Seiten, kart. 18,80 DM.
- METZLER, Josef: Die Synoden in Indochina 1625 – 1934. Konziliengeschichte. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1984, 407 Seiten, geb. 108, – DM.
- NAGEL, Fritz: Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Band IX. Münster: Aschendorff Verlag 1984, 192 Seiten, kart. 48, – DM.
- NIEMANN, Franz-Josef: Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats. Innsbrucker Theologische Studien Band 12. Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag 1983, 488 Seiten, kart.-lam. 96, – DM.
- PESCH, Rudolf: Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes. Paulus – neu gesehen. Die Briefe an die Gemeinde der Thessalonicher. Herderbücherei Band 1167. Freiburg: Herder Verlag 1984, 128 Seiten, 7,90 DM.



- PJR-PRAXIS JURIDIQUE ET RELIGION. 1. Januar 1984, Copyright: Cerdic-publications, 108 Seiten, kart. 1. Februar 1984, Copyright: Cerdic-publications, 309 Seiten, kart.
- RUBINKIEWICZ SDB, Ryszard: Die Eschatologie von Henoch 9–11 und das Neue Testament. Übersetzt von Herbert Ulrich. Österreichische Biblische Studien Band 6. Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1984, 175 Seiten, kart. 27,– DM.
- SMOLINSKY, Heribert: Augustin von Alvelde und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Heft 122. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1983, 470 Seiten, kart. 148,– DM.
- SONNEMANS, Heino: Seele Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie. Freiburger Theologische Studien Band 128. Freiburg: Herder Verlag 1984, 543 Seiten, kart. 68,– DM.
- WÜRTHWEIN, Ernst: Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17–2. Kön. 25. Das Alte Testament, Deutsch, Teilband 11, 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984, 520 Seiten, kart. 42,– DM, Ln. 54,– DM.

# Neue Bücher

AUSWAHL '84

## Konziliengeschichte

Herausgegeben von  
Walter Brandmüller

Reihe A: Darstellungen

## Die Synoden in Indochina 1625 – 1934

Von Josef Metzler  
XXII, 407 Seiten, Leinen,  
DM 108,—.  
ISBN 3-506-74682-0

## Die Konzilien in Lateinamerika

Von Willi Henkel  
Teil I: Mexiko 1555 – 1897.  
Mit einer Einführung von  
Horst Pietschmann.  
XV, 272 Seiten, Leinen,  
DM 78,—.  
ISBN 3-506-74683-9

Reihe B: Untersuchungen

## Die Konzils-idee des lateinischen Mittelalters (847 – 1378)

Von Hermann Josef Sieben  
XXI, 484 Seiten, Leinen,  
DM 118,—.  
ISBN 3-506-74722-3

Hans Barion

## Kirche und Kirchenrecht

Gesammelte Aufsätze  
Herausgegeben von Werner Böckenförde  
XII, 710 Seiten, Leinen DM 98,—. ISBN 3-506-70580-6

Georg Baudler

## Korrelationsdidaktik:

### Leben durch Glauben erschließen

Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen und Sakramenten.  
331 Seiten, kart. DM 29,80. ISBN 3-506-99375-5  
= Uni-Taschenbücher, UTB 1306

Bénézet Bujo

## Die Begründung des Sittlichen

ca. 220 Seiten, kart. ca. DM 56,—. ISBN 3-506-79433-7  
= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur  
Erforschung der mittelalterlichen Theologie und  
Philosophie, Band 33

Gustav Ermecke

## Sein und Leben in Christus

Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie.  
ca. 380 Seiten, kart. ca. DM 60,—. ISBN 3-506-72223-9

Maurus Heinrichs

## Christliche Offenbarung

### und religiöse Erfahrung im Dialog

541 Seiten, kart. DM 62,—. ISBN 3-506-70191-6  
= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie  
der Religion und Ökumenik. Neue Folge. Heft 41

Rainer Jehl

## Melancholie und Acedia

Ein Beitrag zur Anthropologie und Ethik Bonaventuras.  
XXXIX, 323 Seiten, kart. DM 88,—. ISBN 3-506-79432-9  
= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie.  
Neue Folge, Band 32

# Schöningh

Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

# Neutestamentliche Abhandlungen

**Jesus  
und die  
Führer  
Israels**



**Das Blut  
Christi  
und die  
Juden**



**Jahwe-Bund  
und  
Kirche  
Christi**



**Jean-Gaspard Mudisa M. Mundla: Jesus und die Führer Israels.** Man nennt den hier untersuchten Abschnitt der Synoptiker die Jerusalemer Streitgespräche. Wichtige theologische und Gemeindefragen werden verhandelt: Fragen nach der kaiserlichen Steuer, der Auferstehung der Toten, dem Hauptgebot der Liebe, der Messianität Jesu. Es wird gezeigt, daß und wie diese Probleme in den frühchristlichen Gemeinden unter Berufung auf Jesu Weisung einer Lösung zugeführt wurden. Ein Buch, das für jeden interessant ist, der auch um des eigenen Glaubens willen vom Evangelium Weisung erwartet. Sein Verfasser ist Schwarzafrikaner. – (*Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 17*) VIII und 377 Seiten, Leinen 98,- DM, ISBN 3-402-03639-8.

**Rainer Kampling: Das Blut Christi und die Juden.** Die Arbeit untersucht die Auslegung von Mt 27,25 in den ersten Jahrhunderten der lateinischsprachigen Bibelauslegung, die bis in das Mittelalter hinein prägend war für das abendländische Verständnis dieser Stelle. Nach einer gründlichen Auswertung der Quellen werden die einzelnen Motive der Auslegung gesondert dargestellt. Die Arbeit zeigt aber nicht nur die Geschichte der Auslegung dieses Verses in einer wichtigen Zeit der Kirchengeschichte auf, sondern hilft auch, das Phänomen des Antisemitismus von seinen geschichtlichen Voraussetzungen her differenzierter zu sehen. Sie leistet so einen wichtigen Beitrag zum aktuellen jüdisch-christlichen Dialog. – (*Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 16*) VIII und 260 Seiten, Leinen 78,- DM, ISBN 3-402-03638-X.

**Hubert Frankemölle: Jahwe-Bund und Kirche Christi.** Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus. „Das Buch ist ein Musterbeispiel dafür, daß methodisch korrekte Textbehandlung nicht in redaktionskritischem Formalismus erstarren muß, sondern daß wissenschaftliche Exegese auch und gerade wieder heute ihrer Verantwortung für Kirche, Gemeinde und Glaube des einzelnen durchaus entsprechen kann“ (Bibel und Kirche). – (*Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 10*) 2., durchgesehene und um ein ausführliches Vorwort erweiterte Auflage, XX und 342 Seiten, Leinen 98,- DM, ISBN 3-402-03632-0.

## Aschendorff

Postfach 11 24 – 4400 Münster.  
Bezug unserer Bücher  
durch jede Buchhandlung.

## VERÖFFENTLICHUNGEN DES INSTITUTS FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE, MAINZ – Abt. für Abendländische Religionsbeschichte

### 115 Peter Zschunke: **Konfession und Alltag in Oppenheim**

Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischtkonfessionellen Kleinstadt in der frühen Neuzeit. 1984. X, 298 S., 40 Fig., Ln. DM 84,—

ISBN 3-515-04030-7

Die zwischen Mainz und Worms gelegene Kleinstadt Oppenheim mit einer katholischen, lutherischen und reformierten Gemeinde bildet den Untersuchungsraum, der zeitliche Schwerpunkt liegt auf dem 18. Jh., wobei aber auch häufig auf das 17. und späte 16. Jh. zurückgeblickt wird. Die in einer Kombination von quantifizierenden und hermeneutischen Methoden gewonnenen Ergebnisse der Arbeit lassen die Thesen Max Webers zur protestantischen Ethik in einem neuen Licht erscheinen, eine einführende Interpretation stellt die modernisierungstheoretische Etikettierung bestimmter Konfessionen als beharrend oder fortschrittlich in Frage.

### 116 Franziska Conrad: **Reformation in der bauerlichen Gesellschaft**

Zur Rezeption reformatorischer Theologie im Elsaß. 1984. X, 190 S., Ln. m. Schutzumschlag ca. DM 54,—

ISBN 3-515-04170-2

Die Geschichtsschreibung hat sich bisher auf die Stadtreformation konzentriert. Diese Arbeit stellt den ersten Versuch dar, das bauerliche Reformationsverständnis an einem Fallbeispiel zu untersuchen. Die bauerliche Reformation im Elsaß wird sowohl von ihrer ereignisgeschichtlichen als auch ihrer inhaltlich theologischen Seite dargestellt. Darüber hinaus besitzt die Arbeit paradigmatischen Charakter wegen ihres methodischen Ansatzes, mit dem Rezeptionsprozesse in der bauerlichen Gesellschaft entschlüsselt und Probleme der Quellenkritik angegangen werden.

### 117 Juhani Forsberg: **Das Abrahambild in der Theologie Luthers**

Pater fidei sanctissimus. 1984. Etwa 224 S., Ln. m. Schutzumschlag etwa DM 62,—

ISBN 3-515-04316-0

Luther hatte zeit seines Lebens eine große Vorliebe für die biblischen Texte, in denen vom israelitischen Stammvater Abraham die Rede ist. Wahrscheinlich hat bereits seine allererste Vorlesung dieser Gestalt gegolten. Mit Sicherheit war Vater Abraham, wie ihn der Reformator nennt, Mittelpunkt seiner letzten Lehrveranstaltung, der großen Genesisvorlesung, die sich mit einigen Unterbrechungen über die nicht geringe Dauer von zehn Jahren erstreckte. Die drei dicken Quartbände, in denen die studentischen Nachschriften vorliegen, bilden denn auch den wichtigsten Teil der Quellenbasis für diese Untersuchung des finnischen Theologen. Er zeigt darin, daß Luther an Abraham seine gesamte Theologie verdeutlichen kann, und zwar zumeist in einer völlig unpolemischen Weise, weil es hier kaum Gegner aus dem Feld zu schlagen gilt. So fehlen hier weitgehend die bei Luther sonst oft begegnenden polemischen Fixierungen und Engführungen. Von daher ist die Untersuchung besonders für die gegenwärtige Erschließung der ökumenischen Bedeutung von Luthers Theologie von hohem Wert.

---

FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH · STUTTGART



## Philosophie

Peter Wust

### Philosophisches Lesebuch

ausgewählt und eingeleitet von  
Walter Rest

1984, 202 Seiten, DM 16,80

ISBN 3-7923-0509-7

Das Buch ist anlässlich des 100. Geburtstages von Peter Wust am 28. 8. 1984 zum Gedenken an den bedeutenden Philosophen erschienen. Wust, der hier in einem „Lesebuch“ mit Texten aus seinem umfangreichen Werk zum informativen Mitphilosophieren einladen soll, wird als „Vertreter einer philosophisch vertieften katholischen Weltanschauung“ eingestuft. In diesem Sinne war Wust „bekennder“ Philosoph. Seine Hauptwerke sind jedoch der Philosophie der 20er und 30er Jahre unseres Jahrhunderts zuzurechnen. Vehement tritt er hier als Kritiker der Neukantianischen Schulphilosophie auf.

## Theologie

Hermann Westhoff

### Seine Gabe – unsere Aufgabe

Predigten

1984, 247 Seiten, DM 24,80

ISBN 3-7923-0515-1

Zu allen Zeiten war es der Auftrag der Christen, hinauszugehen in alle Welt, für ihren Glauben Zeugnis abzulegen, ihn zu künden und dadurch Gott zu preisen.

Die Ansprachen und Predigten des hier vorliegenden Bändchens sind der Versuch des Autors, in unseren Tagen diesen Auftrag ernst zu nehmen, ihn zu verwirklichen und die Auseinandersetzungen mit aktuellen und permanenten Problemen und Fragen des Christseins zu wagen.

Neben der chronologischen Abfolge wird eine Zusammenstellung nach Sinngruppen und Themenkreisen angeboten, die eine durchgehende Sinnverbindung vermittelt.

Gerhard Grosche

### Der uns Menschen nahe Gott

1984, 216 Seiten, kart., DM 16,80

ISBN: 3-7923-0502-x

Dieses Buch will in ausgewählten Texten die Eigenart des Lukasevangeliums darlegen, das uns die Menschenfreundlichkeit und Güte Gottes nahebringt. Die Menschwerdung des Gottessohnes offenbart, daß Gott uns Menschen nicht nur annehmen, uns erlösen, sondern daß er in Christus einer von uns werden, mit uns Mensch werden will. Unsere menschliche Reifung erhält unter diesem Aspekt eine neue Dimension.

## Sozialwissenschaften

### Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Band XXV/1984

Hrsg. Wilhelm Weber

1984, 316 Seiten, kart. DM 48,-

ISBN: 3-7923-0511-9

Mit diesem Band wird das Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 25 Jahre alt. Es wurde von *Joseph Höffner* als „Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster“ begründet. Im Vorwort des ersten Bandes wies er darauf hin, daß die Forschungsarbeit des Instituts von zwei Zielen bestimmt werde, von dem Bemühen um die Erkenntnis einerseits der gottgesetzten, unantastbaren Werte und Ordnungen, andererseits der geschichtlich wandelbaren gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse.

### In Memoriam Wilhelm Weber

Gedächtnisschrift

1984, 84 Seiten, DM 12,-

ISBN: 3-7923-0514-3

Die Beiträge für die Gedächtnisbroschüre für Wilhelm Weber sind dem Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Band 25 entnommen.



**VERLAG REGENSBURG MÜNSTER**

Postfach 6748 · D-4400 Münster · Tel. (0251) 717061

2 5. Feb. 1984

LS

X 21 935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Fachbereich Katholische Theologie  
der Universität Mainz

Heft 1  
Januar, Februar, März 1984  
93. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Helmut Weber, Trier  
Fasten unmodern?

Hubert Socha, Trier  
Liturgie im neuen Kirchenrecht

Franz Courth, Vallendar  
Maria – heute neu gefragt?

Josef Wohlmuth, Bonn  
„Kirche von unten“

Victor Saxer, Rom  
Hagiographische Literatur in Nordafrika

Neue theologische Literatur

## INHALT

Helmut Weber: Fasten unmodern? Theologische Überlegungen zu einer alten Form christlicher Askese .....	1 – 13
Hubert Socha SAC: Grundfragen der Liturgie im neuen Kirchenrecht ..	14 – 39
Franz Courth SAC: Maria – heute neu gefragt? .....	40 – 50
Josef Wohlmuth: „Kirche von unten“ als Anfrage an eine heutige Ekklesiologie .....	51 – 64
Victor Saxer: Zweck und Ursprung der hagiographischen Literatur in Nordafrika .....	65 – 74
Besprechungen .....	75 – 80

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Helmut Weber, Weberbach 17/18, 5500 Trier  
 Prof. P. Dr. Hubert Socha, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier  
 Prof. P. Dr. Franz Courth, Pallottistraße 3, 5414 Vallendar/Rhein  
 Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Herrengarten 21, 5300 Bonn  
 Prof. Dr. Victor Saxer, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rom

Schriftleiter: Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

30. Mai 1984

LS

X 21 935 F



# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Fachbereich Katholische Theologie  
der Universität Mainz

Georg Wieland, Trier  
Weltbetrachtung und  
Weltbeherrschung

Wolfgang Lentzen-Deis, Trier  
Jesus Christus, der „neue Mensch“

Wilhelm Thüsing, Münster  
Zwischen Jahweglaube und  
christologischem Dogma

Dieter Zeller, Mainz  
Die Heilung des Aussätzigen

Ekkart Sauser, Trier  
Das Mandyllion-Bild

Hubert Socha, Trier  
Elternschaft und Ehewille

Neue theologische Literatur

Heft 2  
April, Mai, Juni 1984  
93. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier



## INHALT

Georg Wieland: Weltbetrachtung und Weltbeherrschung. Zum Bedeutungswandel der Theorie .....	85 – 99
Wolfgang Lentzen-Deis: Jesus Christus, der „neue Mensch“. Eine Hinführung zur Christologie im Ausgang von Erich Fromms „Haben oder Sein“ .....	100 – 117
Wilhelm Thüsing: Zwischen Jahweglaube und christologischem Dogma. Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese innerhalb der Theologie .....	118 – 137
Dieter Zeller: Die Heilung des Aussätzigen (Mk 1, 40 – 45). Ein Beispiel bekennender und werbender Erzählung .....	138 – 146
Ekkart Sauser: Das heilige Mandylion-Bild der Sehnsucht nach Christus .....	147 – 153
<b>Kleinerer Beitrag</b>	
Hubert Socha: Verantwortliche Elternschaft und Ehewille .....	154 – 159
Besprechungen .....	160 – 164

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Georg Wieland, Wilhelmstraße 6, 5340 Bad Honnef 1  
 Dr. Wolfgang Lentzen-Deis, Trevererstraße 6, 5500 Trier  
 Prof. Dr. Wilhelm Thüsing, Breite Gasse 27/30, 4400 Münster  
 Prof. Dr. Dieter Zeller, Universität Mainz, 6500 Mainz  
 Prof. DDr. Ekkart Sauser, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier  
 Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

**Schriftleiter:** Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,– DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

10. Sep. 1984

LS

Seminar

X 21 935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Fachbereich Katholische Theologie  
der Universität Mainz

Heft 3  
Juli, August, September 1984  
93. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

200 Jahre Pastoraltheologie  
in Trier

Ernst Schneck, Trier  
Peter Conrad, eine Biographie

Heinz Feilzer, Trier  
Pastoraltheologie

Andreas Heinz, Trier  
Die gottesdienstliche Feier  
des Sonntags

Wolfgang Lentzen-Deis, Trier  
Religionsunterricht

P. Angelus Heitkamp –  
Peter Prassel, Trier  
Mit seinen Hörern  
sympathisieren

Balthasar Fischer, Trier  
Die Nachfolger Peter Conrads

## INHALT

### 200 Jahre Pastoraltheologie in Trier

Bischof Dr. Bernhard Stein zur Vollendung des 80. Lebensjahres

Helmut Weber: Vorwort .....	169 – 170
Ernst Schneck: Peter Conrad – der erste Trierer Pastoraltheologe. Eine Biographie .....	171 – 180
Heinz Feilzer: Pastoraltheologie – die Anfänge als Universitätsdisziplin und der Brückenschlag zum Heute .....	181 – 192
Andreas Heinz: Die gottesdienstliche Feier des Sonntags aus der Sicht des Pastoraltheologen Peter Conrad (1745 – 1816) .....	193 – 211
Wolfgang Lentzen-Deis: „Religionsunterricht“ als Aufgabe des Seelsorgers vor zweihundert Jahren und heute .....	212 – 225
P. Angelus Heitkamp – Peter Prassel: Mit seinen Hörern sympathisieren – homiletisch Zeitloses von Peter Conrad .....	226 – 233
Balthasar Fischer: Die Nachfolger Peter Conrads von 1805 bis zur Gegenwart einschließlich der Lehrstuhlinhaber und der Lehrbeauftragten der aus der Pastoraltheologie ausgegliederten Disziplinen .	234 – 246

#### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Dipl.-Theol. Ernst Schneck, Hauptstraße 18, 5401 Lehmen  
Prof. Dr. Heinz Feilzer, Sebastianusstraße 10, 5503 Konz  
Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, 5521 Auw an der Kyll  
Dr. Wolfgang Lentzen-Deis, Trevererstraße 6, 5500 Trier  
P. Angelus Heitkamp OP, Jesuitenstraße 13, 5500 Trier  
Dr. Peter Prassel, Weberbach 17/18, 5500 Trier  
Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbach 17/18, 5500 Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngst 1, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

#### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

27. Nov. 1984

LS  
X 11 935 F  
Bibliothek Clorialis \* 51

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Fachbereich Katholische Theologie  
der Universität Mainz

Hermann Josef Vogt, Tübingen  
Christologie bei Origenes

Reinhold Weier, Trier  
Die Reue über die Sünden

Konrad Hilpert, Neuss  
Personwürde

Johannes Nosbüsch, Landau  
Dasein und Sosein im Menschen

Reinhold Bohlen, Trier  
Codex Sinaiticus

Heribert Schützeichel, Trier  
Eucharistie

Heft 4  
Oktober, November, Dezember 1984  
93. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur



## INHALT

Hermann Josef Vogt: Ein-Geist-Sein (1 Kor 6, 17b) in der Christologie des Origenes .....	251 – 265
Reinhold Weier: Die Reue über die Sünden .....	266 – 279
Konrad Hilpert: Personwürde als ethischer Grundwert .....	280 – 295
Johannes Nosbüsch: Zum Verhältnis von Dasein und Sosein im Menschen. Eine problemgeschichtliche Erörterung in systematischer Absicht .	296 – 308

### Kleinere Beiträge:

Reinhold Bohlen: Ein denkwürdiges Jubiläum: Die Entdeckung des Codex Sinaiticus im Jahre 1859 .....	309 – 314
Heribert Schützeichel: Der Begriff „virtus“ in der Eucharistielehre ....	315 – 317
Besprechungen .....	318 – 330

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Hermann Josef Vogt, Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen 1  
Prof. DDr. Reinhold Weier, Kleine Eulenhpfütz 10, 5500 Trier  
Dr. habil. Konrad Hilpert, Steinstraße 47, 4040 Neuss-Uedesheim  
Prof. Dr. Johannes Nosbüsch, Scharfeneckstraße 5, 6740 Landau 14  
Dr. Reinhold Bohlen, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier  
Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

